

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

E. PISTOLESI, «Paraula és imatge de semblança de pensa». Origine, natura e sviluppo dell' <i>affatus</i> lulliano	3-45
F. DOMÍNGUEZ, El <i>Dictat de Ramon</i> y el <i>Coment del dictat</i> . Texto y contexto	47-67
M. IDEL, <i>Dignitates</i> and <i>Kavod</i> : Two Theological Concepts in Catalan Mysticism	69-78
M. PEREIRA, Un innesto sull' <i>Arbor scientiae</i> . L'alchimia nella tradizione lulliana	79-97
A. MADRE, CH. LOHR, <i>Pseudo-Raimundus Lullus, Liber ad memoriam confirmandam</i> : Zeuge der lullistischen Tradition an der Wende des 15./16. Jahrhunderts	99-121
Bibliografia lul·lística	125-132
Ressenyes	133-172
Crònica	173-174
Índex del volum XXXVI	175-187

STUDIA LULLIANA, és la continuació d'ESTUDIOS LULIANOS,
revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou.

Consell de redacció:

Anthony BONNER (Rector en funcions de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Girona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Jordi GAYÀ (Roma)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Armand LLINARÈS (França)
Michela PEREIRA (Itàlia)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
Torre de l'Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
Espanya

Preu de subscripció: 2.200 pts. anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurit el núm. 19, disponible en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-268-1961

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXVI

MALLORCA
1996

«PARAULA ÉS IMATGE DE SEMBLANÇA DE PENSA». ORIGINE, NATURA E SVILUPPO DELL'*AFFATUS* LULLIANO¹

0. INTRODUZIONE

Ramon Llull compose a Napoli, fra il gennaio e l'aprile del 1294, il trattato *Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus (LA)*,² opera in cui individuava un sesto senso responsabile dell'espressione vocale sia nell'uomo sia negli animali. Secondo il racconto della *Vita coetanea*, un profilo autobiografico steso dal filosofo catalano nel 1311, dopo la prima e fallimentare esperienza di predicazione a Tunisi,³ «videns se nihil posse ibi pro Christi servitio adimplere, pervenit Neapolim, ibique, legens Artem suam, moratus est usque ad electionem domini papae Celestini quinti» (VII, ll. 478-80). Al nuovo pontefice Llull sottopose, fra il 6 e il 12 di novembre, una *Petició*⁴ contenente i suoi piani missionari, e due scritti, la *Disputació de cinc savis* e le *Flors d'amors e flors d'intel·ligència*. In linea con le posizioni assunte dagli ordini mendicanti, Llull sollecitava nella richiesta⁵ l'istituzione di scuole e di monasteri dove i predicatori potessero apprendere le lingue dei loro avversari per

¹ Voglio ringraziare Josep Maria Ruiz Simon per avermi consigliato e guidato con pazienza durante le varie fasi del lavoro, e Raffaele Pinto per la fiducia e l'amicizia che mi ha dimostrato quando questo scritto era solo un progetto.

² Dell'opera esistono due redazioni, una latina ed una volgare, editate rispettivamente da Llinarès-Gondras (1984) e Perarnau (1983). La redazione catalana fra le due è la più attendibile, per cui citeremo da essa. Esiste poi un'altra edizione condotta sull'unico ms. catalano completo, quello della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, di Vidal i Roca (1982).

³ Sui rapporti fra Tunisi e la Catalogna rinvio a Llinarès (1963, pp. 37-48).

⁴ Cfr. Perarnau (1982), al quale rinvio anche per le notizie sulla composizione del Codice Hisp. [Cat.] 60 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco contenente le opere citate e il nostro trattato.

⁵ Anche la crociata faceva parte dei piani lulliani, ma a noi interessa in questo contesto rilevare le affinità del suo programma con quello degli spirituali e soprattutto le sue strategie linguistiche.

poi sostenere le dispute sulla verità della fede cattolica. Soprattutto dopo il tragico epilogo della settima crociata, conclusasi con la morte di Luigi IX di Francia, si erano moltiplicati nel mondo cristiano gli appelli per una conversione pacifica e al contempo più efficace degli infedeli: solo in questo modo si sarebbero ottenuti dei risultati duraturi, non condizionati dai rivolgimenti di fronte in Terrasanta. Prima di Llull e molto vicino alle sue tesi, il francescano Ruggero Bacone aveva individuato nella conoscenza delle lingue la strada da seguire per l'evangelizzazione: «Deinde Graeci et Rutheni et multi alii schismatici similiter in errore perdurant quia non praedicatur eis in eorum lingua, et Saraceni similiter et Pagani, ac Tartari, et caeteri infideles per totum mundum».⁶

Che quello della diversità linguistica fosse un nodo importante da sciogliere per evitare scontri frontali, già s. Agostino lo aveva affermato in un importante capitolo del *De civitate Dei* dal titolo «De diversitate linguarum, qua societas hominum dirimitur; et de miseria bellorum, etiam quae iusta dicuntur» (XIX,7),⁷ che possiamo considerare la fonte ideologica delle posizioni degli Spirituali. Nel caso di Llull, che già nel *Libre de contemplació* (LC) aveva dedicato il cap. CCIV al tema «Com hom ha apercebiment e coneixença de l'art e de la manera per la qual home qui sia en guerra pot haver pau e concordança ab sos enemics», influi certo, oltre alla volontà di dimostrare la bontà del metodo rivelatogli da Dio con l'illuminazione della Randa (1274), la pratica delle dispute (cui rinvia il titolo di una delle opere dirette a Celestino V) particolarmente diffusa nella penisola iberica, dove convivevano le tre culture ebraica, araba e cristiana. Questo contesto storico-geografico è indispensabile per comprendere le scelte linguistiche e filosofiche di Llull, la cui Arte assumeva come presupposto il retroterra aristotelico e neoplatonico condiviso dalle tre religioni. Llull era nato a Maiorca (1232-1233), punto nevralgico negli scambi tra Nord Africa e Europa, crocevia di culture e commerci, isola dominata dagli arabi fino alla conquista di Giacomo I d'Aragona del 1229. Ancora dopo questa data l'elemento musulmano costituiva circa un terzo della popolazione; meno cospicua, ma non meno importante, era poi la presenza ebraica.⁸

Llull fu il primo scrittore occidentale ad usare il volgare per esporre contenuti dottrinari, una precocità la sua tanto più straordinaria se si pensa che la

⁶ Bacon (1964, vol. III, cap. XIII, p. 121). Altri passi dell'opera ribadiscono lo stesso concetto: «linguarum cognitio necessaria est Latinis propter conversione infidelium. Nam in manibus Latinorum residet potestas convertendi» (p. 120).

⁷ Il passo agostiniano è ripreso, ad esempio, da Vincenzo di Beauvais nello *Speculum doctrinale* (I, 43).

⁸ Cfr. Hillgarth (1982) e Llinarès (1963, pp. 22-31).

precedente produzione in catalano era veramente molto limitata. Sappiamo inoltre che conosceva l'arabo⁹ e che, prima della conversione, aveva poetato in occitanico. Se a questo aggiungiamo la traduzione o la diretta composizione delle opere in latino, possiamo farci un'idea delle sue mirate strategie linguistiche. Il ricorso al catalano fu certo agevolato dal contesto multiculturale che abbiamo appena richiamato, dal momento che le tre comunità indicate lo utilizzarono per i loro rapporti e per il commercio, superando così l'ostacolo delle rispettive lingue di cultura (latino, ebraico e arabo). La fioritura del catalano con Llull e del castigliano e del galego con Alfonso X il Savio, come ha rilevato Niederehe (1987, pp. 107-128), si realizzò allora nel contesto di un consolidato plurilinguismo. Accanto a questi importanti presupposti di natura storica, dobbiamo però rilevarne altri di natura ideologica. Ancora in linea con le posizioni degli Spirituali, Llull scelse infatti la lingua materna per favorire i laici contro il monopolio ecclesiastico nelle discussioni teologiche,¹⁰ come dichiara esplicitamente nel proemio della *Lògica del Gatzel* (1271-1272 ca.) scritta «en romanç / e·n rims e·n mots qui són plans, / per tal que hom pusca mostrar / lògica e filosofar / e cels qui no saben latí / ni aràbic»¹¹ (vv. 5-10) e ribadisce all'inizio dell'*Art Amativa* (1290) composta in volgare «per ço que los homes qui no saben latí pusquen aver art e doctrina».

Lola Badia (1991-1992) ha recentemente sottolineato come Llull, accanto alla scelta pragmatica del plurilinguismo condizionata dai contesti della predicazione, coltivasse l'idea di una lingua unitaria del mondo cristiano, identificata nel *Blaquerna* (1283) con il latino. Qui, nel capitolo dal titolo «Tu solus Dominus» (OE I, p. 255), un cardinale propone al consesso di cui fa parte che si dispongano i fondi necessari per la sua diffusione «car latí és lo pus general lenguatge, e en latí ha moltes paraules d'altres lengüatges, e en latí són nostres llibres».¹² Giustamente la studiosa richiama il carattere occasionale e letterario dell'episodio,

⁹ Ad esempio nel *Libre de contemplació* (cap. CXXV, p. 376a) scrive: «(...) us clam mercè, Sènher, pus que vós m'havets feta gràcia que jo entén la lengua aràbica». Sempre in questo luogo si parla succintamente della diversità dei linguaggi.

¹⁰ Scrive a questo proposito Riquer (1964, I, p. 340): «gran part de l'obra de Llull va destinada als 'llocs' que no entenen el llatí, però evidentment a persones que saben de llegir; i a l'Estat Mitjà els pocs que sabien de llegir ja per aquesta sola condició eren d'un nivell cultural superior i no podien ésser considerats poble». Cfr. anche il prologo del *Libre del gentil e los tres savis* (OE, I, p. 1057a).

¹¹ ORL, XIX, p. 7.

¹² Ancora nell'*Arbre de ciència* (p. 935a) Llull afferma: «Gran prou fòra en lo món si la gramàtica dels latins sabessen totes nacions».

poiché non desta sorpresa la scelta del latino nel contesto della curia romana. Piuttosto, per quanto gli indizi siano veramente esigui, sarebbe il caso di approfondire il rapporto fra latino e volgari romanzi, un rapporto che io interpreterei rovesciato rispetto a quello di derivazione dall'uniforme al molteplice. La tesi che il latino fosse una lingua artificiale elaborata dai grammatici, sulla base dei volgari, per sopperire alle difficoltà di comunicazione createsi dopo la confusione babelica, era molto diffusa nel Medioevo, tanto che la ritroviamo in Dante (*De vulgari eloquentia*, I, ix, 11 e X, i) e nel *De regimine principum* di Egidio Colonna (II, ii, 7). Ora l'aggettivo «general»¹³ insieme alla frase «en lati ha moltes paraules d'altres lenguatges» sembra alludere, a mio parere, a questa relazione di derivazione dalla varietà all'uno. Un percorso analogo, dal naturale all'artificiale, viene adottato sul piano pedagogico nella *Doctrina pueril*,¹⁴ mentre nell'*Arbre de ciència* (1295-1296), parlando della grammatica come opera artificiale dell'uomo, Llull afferma che essa insegna a esprimersi in modo ordinato e che ha il proprio fondamento nell'ordine naturale del corpo, «del qual ordre ha lo gramàtic extinct natural d'on trau l'ordre de l'hàbit artificial en parlar en fer bon lati, e en esquivar fals accent en lo qual lati pos los significats dels vocables qui són en vulgar» (p. 630b).¹⁵ Llull non sembra comunque molto interessato alla genesi della varietà linguistica, piuttosto la considera un ostacolo alla diffusione della propria Arte. La marginalità stessa del mito babelico all'interno della sua opera è un sintomo di questa scarsa preoccupazione per le cause che hanno determinato la diversità degli idiomi rispetto all'urgenza di superarla nella pratica.¹⁶

¹³ «Pus general» è espressione che Llull utilizza nell'*Arbre de ciència* per la logica rispetto alle altre arti del trivio.

¹⁴ Nel proemio dell'opera si legge: «fassa hom confegir en vulgar a son fill, al començament de açò que apendrà, per tal que entena ço que configerà; enaprès cové que a aquell sia feta construcció en aquell llibre matex, lo qual sia traladat en lati, cor enans ne entendrà lo lati» (pp. 39-40), concetto poi ribadito nella sezione sulla grammatica (LXXIII, II, 42-45, p. 170).

¹⁵ Per i significati del termine «grammatica» in Llull, cfr. Badia (1992, pp. 173-194).

¹⁶ Un riferimento indiretto all'episodio babelico è stato individuato dalla Badia (1991-1992, p. 279) nell'*Arbre de ciència*, ma esso ricorre esplicitamente solo nel compendio divulgativo della *Doctrina pueril*, composto intorno al 1275, all'interno della sezione «De les VII etats en què és partit lo món»: «E cresqueren, multiplicaren les gents, e cor agueren paor que altra vegada no retornàs lo diluvi, volien fer tan alta torra en Babilònia, que si lo diluvi tornàs, que estorssesen de mort en aquella torra. Mas ans que la torra fos tan alta com els la volien fer, tramès Déus, a aquels qui la torra fayen, diversos lenguatges, enaxí que los uns no entenien los altres, e per açò no pogren puyar la torra segons que volgueren. E adoncs comensà la diversitat dels lenguatges qui ara són» (p. 233). La singolarità della lettura di questo episodio biblico, dove la costruzione della torre dovrebbe scongiurare gli effetti di un nuovo diluvio (ispirato forse dal passo del *Genesi* 11, 4), insieme alla sua unicità all'interno della cospicua opera lulliana, risulta abbastanza significativa.

Conscio dell'originalità del proprio metodo, Llull non solo ricorre all'inusitato volgare, ma elabora un nuovo codice, fatto di «paraules estranyes» che illustrino pienamente il suo procedere, là dove né l'idioma materno né il latino possono esprimerlo pienamente:

E cor havem *fretura de vocables* qui no son en vulgar, cové nos usar d'alcuns vocables qui son en latí, e encara d'alcunes *paraules estranyes* qui no son en ús en vulgar ni en latí, sens les quals no poriem pujar esta amancia a tan alt grau de bondat com cové, ne al propòsit que desiram no poriem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui son, no poriem predicar ni revelar a esser amades e conegudes.¹⁷

La novità del linguaggio adottato ha poi un preciso scopo che può definirsi insieme estetico e morale, perché «s'adelita més home com ou paraules novelles e estranyes, car ha entenció que per aquelles pusca mills venir a açò que desija, que per paraules que ha acostumades d'oir en les quals ni per les quals no pot atrobar compliment en sa ànima».¹⁸ All'interno della categoria delle «paraules estranyes» Llull include i termini della propria dottrina correlativa, formalizzata attraverso una serie di suffissi inerenti all'attività fondamentale dell'essere: con i *-tiva* (*-tiu* in catalano) egli indica la potenza o l'agente, con i *-bilia* (*-ble*) l'oggetto o paziente e con gli *-are* l'atto che ne determina la connessione.

Come avremo modo di vedere analizzando il *LA*, nell'opera del filosofo catalano è ben presente il *tópos* della letteratura teologica sull'inadeguatezza del linguaggio,¹⁹ da cui la distinzione fra «nomen vocale» e «nomen reale» svolta nel *Liber de praedicatione* (1304), dove «nomen vocale et sicut 'Deus', sic per Latinos nominatus; et apud Graecos 'o Theos' nominatur; et 'Adonai' a Iudaeis et 'Alla' ab ipsis Saracenis. Ista nomina sunt in voce ad placitum picta atque ficta» (XCIX, pp. 409-410). L'espressione «ad placitum» richiama il concetto di segno, indicando («picta atque ficta») la diversa articolazione dei suoni che nei differenti idiomi

¹⁷ La citazione è tratta dall'*Art amativa* (1290). Ancora sul tema delle «paraules estranyes», vedi *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-1289, p. 450).

¹⁸ *Libre de contemplació* (CCCLIX, p. 1218b).

¹⁹ Oltre ai luoghi del *Libre de contemplació* che richiameremo in seguito, nel prologo delle *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu Inventivam solubiles* (1288-1289) si legge: «ut aliquotiens bene exprimamus conceptum mentis, devenimus in improprietatem recte loquendi propter expressionem maioris sententiae et paucitatem propriorum nominum».

rinviano ad un unico concetto o «nomen reale», quello di Dio.²⁰ La predicazione deve appunto superare l'ostacolo materiale della variabilità del linguaggio e concentrarsi sui concetti impostando su di essi, in quanto incontestabili, la dimostrazione per «raons necessities» dell'esistenza della Trinità e della verità dell'Incarnazione. In questa direzione si può leggere anche il rifiuto lulliano dell'argomentazione per autorità,²¹ che lo accomuna ancora una volta a Ruggero Bacone: ma mentre in questi il rifiuto era polemico, in Llull serve a dispiegare l'efficacia del proprio metodo dimostrativo, la cui validità non ha bisogno di essere certificata con postulati di fede.

Fin qui abbiamo richiamato per sommi capi alcuni aspetti della riflessione di Llull sul linguaggio che potremmo dire comuni alla tradizione, in particolar modo a quella agostiniana.²² Ma con la scoperta di un nuovo senso responsabile della comunicazione, egli si distingue nettamente dai contemporanei, interrogandosi sul valore psicologico e insieme conoscitivo ed ontologico della parola. Dopo il ritrovamento del testo catalano completo del *LA* nel manoscritto di Monaco già citato, si sono registrati numerosi interventi sul tema; tuttavia alcuni aspetti dell'invenzione lulliana sono rimasti in ombra. Sinteticamente direi che manca un'analisi dell'*affatus* in termini propriamente linguistici, intendendo con questo che non si è chiarito il rapporto fra l'espressione vocale e ciò che essa veicola, né lo scarto prodotto dalla scoperta rispetto alla posizione aristotelica, che pure ne costituisce il punto di partenza. Per svolgere questa prospettiva dovremo soffermarci su molti aspetti apparentemente diversi dallo scopo dichiarato proprio per la ricchezza di implicazioni che il tema comporta. L'*affatus* ricorre infatti in contesti diversi e in opere lontane fra loro non solo cronologicamente, offrendo un percorso privilegiato quanto intricato di lettura del pensiero lulliano. Pur sembrando il tema

²⁰ Un passo formalmente analogo si trova nell'*Ars brevis de inventione iuris* (1308; p. 315, ll. 619-623): «Figurae vocis sunt quandoque vero modo, quandoque ficto modo. Vero sunt, quando loquens est audacter sub signo bonitatis, magnitudinis etc.; ficto autem modo sunt, quando loquens est cum formidine et extra signum bonitatis, magnitudinis, etc.», dove però il riferimento è al contenuto di verità della parola in rapporto alle operazioni delle potenze superiori e alla sua valenza morale.

²¹ Ad esempio, nell'*Arbre de ciència* (XV, 6) scrive Llull: «Reconta's que un cristià e un jueu e un serraï se disputaven denant un gentil, qui'ls pregà que no disputassen per auctoritats, les quals són membrades e amades e sotsposades, mas segons la natura de l'enteniment no són enteses en quant són cregudes; mas que disputassen segons natura d'argument e demostrativament» (p. 812a).

²² Sulle basi agostiniane della riflessione sul linguaggio in Llull rinvio ai fondamentali studi di Trias Mercant (1976) e (1993).

circoscritto, se ne potrebbe derivare l'impressione di una esposizione frammentaria e incompleta, due rischi che direi inevitabili quando si tratta di Llull, perché ogni elemento del suo pensiero è parte di una rete intricata e dinamica di connessioni cui si deve fare riferimento, ma che non può certo essere esaurita. Cercheremo allora nelle pagine che seguono di esporre il contenuto dell'opera nel contesto della psicologia aristotelica (§ 1) e di descrivere l'evoluzione del sesto senso negli scritti successivi al *LA* (§ 2), per poi indicare i presupposti dell'*affatus* nella produzione precedente al 1294 (§ 3) e le ragioni della sua collocazione nella potenza sensitiva (§ 4).

1. CONTENUTO DELL'OPERA E TEORIA DELLA PERCEZIONE

Lo scopo del *LA* è quello di indagare un nuovo senso, «no conegut per los antics ensercadors de les cozes naturals» e responsabile dell'espressione vocale, secondo le regole artistiche esposte nell'*Ars inventiva veritatis* (1290) e nella *Tabula generalis* (1294), opere con cui si apre la cosiddetta tappa ternaria del sistema lulliano.²³

Le acquisizioni più importanti di questa fase (1290-1308 ca.) consistono nell'elaborazione del meccanismo correlativo di ispirazione trinitaria, già richiamato in merito alle «paraules estranyes», e nel nuovo ruolo che le similitudini (cat. «semblances») delle Dignità divine svolgono come fondamenti del creato. Le Dignità sono attributi reali ed essenziali di Dio, individuati in numero di nove (bontà, grandezza, durata, potere, saggezza, volontà, virtù, verità e gloria), che si convertono mutuamente nella sua pura essenza. Tutta la creazione viene concepita da Llull come similitudine delle perfezioni divine: ciascun principio produce infatti il proprio effetto nel mondo in accordo con le capacità ricettive dei suoi componenti, capacità che variano a seconda della concordanza fra creatura stessa e Dignità. Le «semblances» divine costituiscono così i principi innati e primitivi di ogni soggetto.²⁴ Llull giunge a questa configurazione del metodo dopo una fase detta quaternaria (1274-1289 ca.), nella quale, in luogo del modello trinitario, l'Arte

²³ La periodizzazione che richiameremo qui brevemente si deve a Bonner (*OS*, II, 539 e ss.) il quale, seguendo le indicazioni di base dello studioso anglosassone Pring-Mill, ha analizzato e datato l'intero *corpus* lulliano, costituito da circa 265 scritti.

²⁴ Per la definizione di «semblança» (*similitudo*) rinvio a Johnston (1977, pp. 38-94). Sinteticamente: «'semblança' (resemblance or similitude) designated the relationship of correspondance between all beings, (...)».

assumeva i quattro elementi e la loro attività come fondamento simbolico della realtà corporea.²⁵

Nella *Doctrina pueril* (1275 ca.) Llull aveva indicato in una serie di dieci scritti aristotelici, fra i quali la *Fisica*, il *De generació e de corrupció*, il *De anima rationable* e il *De animals*, le fonti della scienza della natura. A distanza di vent'anni scopriva invece un sesto senso, la cui possibilità Aristotele aveva rigettato con copia di argomenti all'inizio del terzo libro del *De anima*²⁶ (III, 1, 424b 22 - 425a 13). La dimostrazione aristotelica si svolgeva sillogisticamente partendo dai tre componenti della percezione, cioè il medio, l'organo e l'oggetto. La sensazione, affermava, può verificarsi solo per contatto diretto, come nel caso del tatto, oppure attraverso un medio, cioè l'aria o l'acqua. Essendo i medi limitati, anche i sensibili che essi veicolano saranno determinati nel numero. Il ruolo degli elementi era richiamato anche nella dimostrazione «ex instrumentis sensuum», poiché, se esistesse un senso aggiunto, sosteneva, dovremmo supporre l'esistenza di un quinto elemento, diverso cioè da quelli noti che, come «simplicia», entrano nella composizione degli organi percettivi. Considerazioni del tutto analoghe si potevano rinvenire nella tradizione cristiana almeno a partire da s. Agostino che, nel *De genesi ad litteram* (III, iv, 6), giudicava le funzioni dei cinque sensi esaustive proprio in rapporto al numero degli elementi in un capitolo intitolato «Quinque sensus ad quattuor elementa referri».²⁷

Questa breve digressione ci serve per valutare meglio il retroterra dal quale Llull si allontanò individuando un senso aggiunto, senza per questo ipotizzare l'esistenza di un quinto elemento o di un nuovo organo. La connessione fra numero dei sensi e numero degli elementi mi sembra poi rilevante in rapporto a quanto

²⁵ Mi limito qui a richiamare alcuni concetti che saranno utili nel corso dell'esposizione. Per il passaggio dal modello elementare a quello trinitario rinvio al fondamentale intervento di Ruiz Simon (1986), mentre per un'introduzione generale al pensiero lulliano si vedano Pring-Mill (1991) e Bonner-Badia (1991).

²⁶ La collocazione di questa dimostrazione all'inizio del terzo libro risponde all'ordine del testo greco, ma nelle versioni latine medievali essa conclude il libro secondo.

²⁷ «Ideoque sunt etiam qui subtilissima consideratione quinque istos manifestissimos corporis sensus secundum quattuor usitata elementa ita distinguant, ut oculos ad ignem, aures ad aerem dicant pertinere. Olfaciendi autem gustandique sensum naturae humidae attribuunt: et olfactum quidem istis exhalationibus humidis, quibus crassatur hoc spatium, in quo aves volitant; gustatum vero istis fluxibilibus et corpulentis humoribus. (...) Tactus autem, qui est quintus in sensibus, terreno elemento magis congruit: proinde per totum corpus animantis, quod maxime ex terra est, quaeque tacta sentiuntur». Il passo ricorda Aristotele, *De anima*, III, 1, 425a 3-5. Ad esso si richiamano anche s. Bonaventura (*Breviloquium*, II, 9, 5; *Itinerarium*, II, 3) e Vincenzo di Beauvais (*Speculum naturale*, cap. XX, p. 1788D).

detto sulla fase quaternaria dell'Arte, poiché la scoperta dell'*affatus* si colloca immediatamente dopo la transizione dal modello elementare a quello ternario esposto per la prima volta nell'*Ars inventiva* (1290).²⁸

Oltre alle dinamiche interne al sistema, fra la *Doctrina pueril* (1275 ca.) e la nostra opera si verificò un evento di grande rilievo storico e culturale, ovvero la condanna da parte del vescovo di Parigi Stefano Tempier (1268-1279) delle 219 proposizioni nelle quali si compendia l'aristotelismo, non esclusivamente quello averroistico. La condanna ebbe importanti ripercussioni sulla filosofia naturale e potrebbe aver spinto Llull a modificare le proprie posizioni in questo ambito. Egli infatti non solo prese parte alla violenta campagna antiaverroista, ma rivide i fondamenti della propria Arte approfondendo progressivamente la componente platonizzante a scapito di quella aristotelica. Se pensiamo all'occasione in cui Llull stese il *LA*, l'elezione del nuovo papa, possiamo coglierne l'intento pubblicistico, la volontà di dimostrare l'alterità del proprio sistema rispetto a quello aristotelico. L'opera si apre significativamente con la dichiarazione della novità del soggetto sconosciuto agli antichi naturalisti, nel novero dei quali non è difficile scorgere un riferimento al Filosofo per antonomasia.

Veniamo adesso al contenuto del nostro trattato, in cui Llull intende «ensercar», attraverso quattro distinzioni («La distinció encerca les veritats e natures de les substàncies» *Proverbis de Ramon*, p. 79) la natura del sesto senso, chiamato «effatus» poiché il suo fine consiste nel manifestare il concetto, razionale e immaginativo nell'uomo e solo immaginativo negli altri animali. Fra il concetto e la sua manifestazione si colloca la voce «affigurada sots raó de conceptió dedins, moguda per lo loquitiu, qui espacifica lo son e mou l'estrument on se forma la vou» (ll. 22-24).²⁹

Dopo una succinta esposizione del soggetto, l'opera prosegue con la definizione del «senso comune», detto anche «potència sencitiva», la cui esistenza è dedotta logicamente in funzione dei sensi che da esso si dipartono come «rius particulats, segons diversitat d'òrguens, d'enstrumens e d'objectes». Esso rappresenta globalmente la sensibilità, distinguendosi nettamente dai sensibili comuni della

²⁸ Nell'*Arbre de ciència* (p. 596) il numero dei sensi è ricavato dal numero dei sensibili e dalle sei direzioni del corpo (alto, basso, destra, sinistra, davanti, dietro): se fossero in numero inferiore, la natura sarebbe vuota e verrebbe meno ai propri fini, mentre se fossero di più, la natura sarebbe superflua, il che è impossibile.

²⁹ In questo passo «loquitiu» indica l'attitudine attiva dell'*affatus*: analizzeremo la varietà terminologica della versione catalana al termine di questo paragrafo.

tradizione.³⁰ Sul piano ontologico, essendo «part substancial de la substància sensada», il senso comune svolge la propria attività correlativa; è provvisto infatti di un proprio «sencitiu» (attivo), «sensible» (passivo) e di un «sentir» in cui si unifica la loro natura. Rispetto al modello aristotelico, nel quale i sensi sono passivi e alterati dalle sollecitazioni dell'oggetto esterno, qui il sistema correlativo, che definisce gli atti specifici delle sostanze, offre un panorama diverso, poiché, ad esempio, la vista, oltre al «visitiu» essenziale da cui ha origine il movimento percettivo, è provvista di un «visible» proprio (coessenziale) che attinge il «visible» remoto (oggetto esterno) per generare l'azione del «veser». La percezione è possibile anche per il concorso dei due livelli inferiori della scala dell'essere, il vegetativo e l'elementare. La potenza vegetativa vi interviene con i suoi atti specifici: grazie all'appetitiva la vista si dirige al proprio oggetto (*visibilitat*); la retentiva trattiene la luce del fuoco e la diafanità dell'aria lungo la linea intermedia; la digestiva «digerisce» le specie esterne in quelle interne rendendole luminose e chiare, mentre l'espulsiva rimuove le ombre.

Gli elementi, poi, non solo sono costitutivi dell'organo e dell'oggetto esterno, ma sostengono anche la linea menzionata che congiunge il «visible» interno e quello esterno permettendone la partecipazione delle specie, senza che il «visitiu» né il colore la percorrano. Tale linea, che Llull prevede per tutti i sensi, è «sensata» in quanto ha un estremo nell'occhio, e non «sensata» nella parte inclusa fra l'organo e l'oggetto («sensato» o no). Ogni elemento ha un colore proprio che si combina con gli altri secondo le forme geometriche del cerchio, del quadrato e del triangolo, le figure peculiari della fisica elementare lulliana.³¹ L'occhio si compone principalmente di fuoco e d'aria, le cui proprietà, rispettivamente la luce e il diafano, servono a rimuovere le ombre prevalenti invece nell'acqua e nella terra.

Ogni senso viene inoltre definito in base all'organo, allo strumento e all'oggetto, con una notevole autonomia rispetto alla tradizionale tripartizione di organo (o strumento), medio e oggetto:³²

³⁰ I sensibili comuni, così detti perché non sono propri di alcun senso ma comuni a tutti, nell'accezione aristotelica (*De anima*, II, 6, 418a 10 e ss.) sono: il movimento, la quiete, il numero, la figura, la grandezza.

³¹ Llull espone in modo esaustivo la composizione di tali figure nell'*Arbre de ciència* (pp. 563-564).

³² Nello schema si pongono fra parentesi i componenti non specificati nel *LA*.

	organo	strumento	oggetto
vista	occhi	occhi	colore
udito	(orecchi)	orecchi	suono
odorato	naso	<i>influentia anhelitus</i>	odore
gusto	palato	lingua, labbra, denti	sapore
tatto	(carne)	carne	tangibili
affatus	lingua	movimento polmone-bocca	manifestazione vocale

Si nota nello schema la coincidenza in tre casi su cinque dell'organo e dello strumento. Per Llull infatti organo e strumento possono coincidere, ma non sono della stessa essenza. La distinzione, poco chiara nel *LA*, viene però svolta nell'ambito della dottrina delle cento forme, le ragioni seminali di ascendenza platonica, dell'*Arbre de ciència* (1295).³³ Qui egli individua una «membrositat» per la quale «les formes naturals hagen membres ab los quals pusquen obrar naturalment» e una «instrumentalitat» che «és forma qui està més a ensús que *membrositat*». L'organo sussiste indipendentemente dalla sensazione che contiene in potenza e diventa strumento quando esplica la propria azione correlativa.

L'attività che Llull attribuiva ai sensi attraverso il sistema correlativo permetteva dunque l'inserimento nella potenza sensitiva dell'*affatus*, senza che l'intera dottrina della percezione ne risultasse stravolta. Sappiamo che Bartolomeo di Bruges, maestro della Facoltà delle Arti di Parigi morto nel 1356, compose un «sophisma de affatu», del quale ci restano soltanto alcuni brevi rinvii segnalati da Pelzer (1964, p. 532), ma sufficienti per comprendere che il concetto era connesso in questo scritto alla più generale dottrina del *sensus agens*, intorno al quale si era svolta una disputa particolarmente vivace nei secc. XIII e XIV. Uno dei sostenitori più significativi di questa tesi fu Jean de Jandun, anch'egli maestro delle Arti a Parigi, nato fra il 1280 e il 1285. Nel suo commento al *De anima*³⁴ egli respingeva l'idea di un senso completamente passivo e, per salvaguardare l'autonomia della percezione, ne distingueva due successivi momenti: il primo, in cui il senso accoglie la specie sensibile; il secondo, della percezione vera e propria, quando interviene una *naturalis virtus activa anima*, il *sensus agens* appunto, un principio esterno ed

³³ Cfr. Ruiz Simon (1986, pp. 92-93).

³⁴ *Joannis de Janduno viri acutissimi super libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones*. Venetiis, Apud Hieronymum Scottum, MDLXI.

autonomo di cui necessita la sensazione per attuarsi, derivato analogicamente dall'intelletto agente.³⁵

L'*affatus* non è però riconducibile a questa dottrina, perché il sistema correlativo non pertiene solo ai sensi, ma viene esteso, secondo la teoria ilomorfica di origine neoplatonica, a tutti i livelli dell'essere, da quello elementare fino al razionale, come riflesso dell'attività divina *ad extra* che il creato rappresenta per finiti gradi.³⁶ Inoltre il ruolo attivo del nuovo senso viene enfatizzato nel *LA* solo in rapporto all'udito per la condivisione dell'oggetto che il primo produce e il secondo riceve, ma non assunto come tratto specifico. In due passi del trattato si afferma, è vero, che l'*affatus* ha il potere di sollecitare la vista ed il tatto a vedere e a toccare il proprio oggetto,³⁷ ma questo rapporto, in cui il nuovo senso svolge un ruolo simile all'appetitiva, si risolve totalmente all'interno della sensibilità, poiché l'*affatus* produce la manifestazione vocale, l'udito la recepisce e i sensi in questione sono mossi dal piacere delle cose manifestate. Sembra che sia la natura specifica della parola, in quanto senso, a determinare questa circolarità.³⁷ Nella più tarda *Metaphysica nova et compendiosa* (1310),³⁸ alla domanda «Utrum sensus agens et sensus passivus sint diversae essentiae», Llull ribadisce la natura coessenziale delle due disposizioni: «Et dico, quod non; quia si sic, sentire commune esset divisibile. Quod est impossibile, cum ipsum sit natura coniunctiva sensitivi et sensibilis in eadem essentia».

Dopo aver descritto il funzionamento della potenza sensitiva, nella seconda distinzione Llull dimostra che l'*affatus* è «ex necessitate» un senso, poi che è necessario agli esseri animati, dedicando ai due aspetti due distinte serie di dieci

³⁵ «Il ricorso al senso agente era giustificato, secondo Jandun, dalla necessità di non esaurire il processo della sensazione nell'azione di qualcosa di esterno. Di più, era uno sforzo di ricondurre i processi inferiori della sensazione ad una sorta di parallelismo con i processi intellettuali superiori» (Pacchi, 1958, p. 383).

³⁶ Vale la pena di riportare per intero un passo di Ruiz Simon in proposito (1986, p. 83): «Llull dibuixa un quadre de l'univers ben distint del de l'aristotelisme ortodox. A la imatge aristotèlica d'un conjunt estàtic de formes discretes i separades que actualitzen la matèria i donen lloc a les distintes substàncies, el Beat, seguint la teoria de l'hilemorfisme universal que propugna l'avicebronisme, hi oposa la imatge d'un conjunt dinàmic i continu de substàncies actives i hilemòrficament compostes que no són sinó successives determinacions d'una substància universal i primera també composta hilemòrficament. És dins aquest context conceptual que cal entendre la construcció de la teoria lul·liana dels correlatius». Sul rapporto *affatus*-senso agente cfr. anche Perarnau (1983, pp. 53-4) e Johnston (1990, p.13).

³⁷ Nella seconda distinzione, ll. 205-220 e 245-251.

³⁸ Ll. 1047-1050, p. 38.

ragioni. La prima serie, più che orientata a dimostrare l'esistenza dell'*affatus*, ne chiarisce la natura in rapporto alle altre parti della sostanza attraverso l'applicazione dei principi relativi di maggioranza-uguaglianza-minoranza, inizio-mezzo-fine, differenza-concordanza-contrarietà, triadi in cui si riassume nell'Arte lulliana ogni possibile relazione fra enti. Interessante è il rapporto istituito in tale sezione con l'udito, il cui funzionamento è speculare rispetto a quello dell'*affatus*: «loquició manifesta la conceptió de dins a les cozes de fores e oir manifesta les coses de fores a les cozes dedins».³⁹ L'*affatus* è un senso perché, come gli altri, permette la «influència e refluència» fra mondo interno ed esterno, anche se con direzione inversa: il senso comune attrae la virtù dall'esterno attraverso i suoi sensi particolari, mentre «effatus influeix la vertut, que és dins la substància difusa per manera de manifestatió». Fissate le relazioni con la potenza sensitiva, Llull considera quelle con le tre potenze dell'anima razionale, applicando il principio secondo cui si ha maggiore concordanza fra ente superiore ed inferiore che fra due enti inferiori, poiché il superiore infonde la propria virtù nel subordinato («enfre sensual e ntel·lectual à maior concordansa que enfre sensual e sensual»). L'*affatus* infatti manifesta l'opera della memoria; da esso l'intelletto, più che dagli altri sensi («pus fortment», *fortius* in latino, ripetuto anche nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*) inizia il proprio processo di conoscenza e «pus que per él és més manifestat»; lo stesso vale per la volontà e per l'immaginazione.

La seconda serie di dieci prove mostra come esso sia necessario agli uomini e agli animali per la convivenza e per la conservazione della specie, per le arti liberali e meccaniche, per le attività materiali e per l'esercizio della virtù, infine per lodare Dio. Dal punto di vista fisico «si affatus no fos sen, él no fóra part substancial del senyn comun e fóra accident e no fóra qui mogué la lenga a espascificar lo son, toquan colps en l'ær e n los labis e n les dents e n lo padar, segon estint natural sens deliberatió e no pogra éser parlar ne l movimén del polmó no pogra passar per los locs on se formen les síl·labes vocals» (ll. 360-365).

Per comprendere a pieno il significato della dimostrazione, dobbiamo rifarci ancora una volta al *De anima* di Aristotele, in cui si operava una gerarchia dei sensi, al vertice della quale era posto il tatto, giudicato dallo Stagirita il solo veramente indispensabile alla sopravvivenza e per questo presente in tutti gli esseri animati. Il discrimine fra il tatto e le altre funzioni percettive veniva sintetizzato a più riprese da Aristotele nella formula «necessarium» e «propter melius», un dis-

³⁹ La stessa affermazione si trova anche nella terza distinzione (ll. 387-394), dove si spiega che il fine della manifestazione è quello di essere sentita.

crimine questo ricorrente anche in altre opere⁴⁰ e amplificato dagli esegeti.⁴¹ Nel *LA* Llull dimostra come l'*affatus* sia non solo necessario, ma superiore agli altri sensi attraverso l'applicazione dei principi correlativi che regolano i rapporti fra sostanze (principio, medio, fine; differenza, concordanza, contrarietà; maggioranza, uguaglianza, minoranza) e infine afferma che esso è comune a tutti gli animali. Nel *De anima* la capacità di emettere voci veniva attribuita solo agli animali provvisti di cuore e di respirazione, come avremo modo di ribadire in seguito. Il fatto che Llull non applichi tali distinguo, indica che l'*affatus* ha preso decisamente il posto del tatto all'interno di una nuova gerarchia in cui il principio classificatorio non è più rappresentato dalla necessità vitale, ma dalle *intentiones*. Con il termine «entenció» (*intentio*) Llull indica le finalità degli esseri razionali ed irrazionali, commisurate agli strumenti di cui dispongono.⁴² Negli uomini la prima consiste «en amar e honrar, e loar e servir» Dio, la seconda «en percaçar com pusquen haver vida en est món, per tal que pusquen ésser posseïdors de la primera entenció» (*LC*, cap. XLV). Nell'*Arbre de ciència* (1296), immediatamente successivo alla nostra opera, ogni senso è detto «necessari a viure», mentre l'*effatus* «és seny molt necessari a viure e a moralitats» e «per ço és effatus pus noble seny que·ls altres, car pus prop és a la fi per la qual totes coses són creades, ço és a conèixer e amar a Déu, e loar-lo» (p. 599). Ora, il valore contrastivo dell'argomentazione lulliana risulta ancor più chiaro dove afferma che «és, doncs, la lenga pus necessari estrumén a parlar que a manjar» (ll. 223-224), quando Aristotele aveva sostenuto esattamente il contrario: «Natura enim utitur aere anelato in duabus actionibus, sicut lingua in gustu et loquela; sed gustus est necessarius et ideo est in pluribus, loquela autem propter melius» (*De anima* II, 8, 420b 17-20).

Assistiamo insomma ad una puntuale revisione del sistema aristotelico, dove è invertito il rapporto fra «necessarium» e «ut bene esse», corrispondendo il primo all'*intentio secunda*, cioè alle finalità vitali comuni a tutti gli esseri, il secondo all'*intentio prima*, che negli animali consistono nella riproduzione e propagazione della specie, e nell'uomo nella moralità e nella lode di Dio. Nei *Proverbis* (14, p.

⁴⁰ *De sensu et sensato*, 437a 1; *Politica* A 1253 b 28; *De part. anim.* 670 b 23 ss.

⁴¹ Vincenzo di Beauvais, *Speculum naturale*, lib. XXV, 1078C: «Gustus vero quidam tactus est, & hi quidem scilicet gustus & tactus necessarij sunt animali, caeteri vero propter bonum sunt, id est propter bene esse». L'opposizione è resa anche nei termini di «ad esse» e «ad bene esse».

⁴² Nell'*Arbre de ciència* (p. 579b) si trova una chiara definizione del concetto: «La primera [entenció] és per la fi e·l compliment, e l'altra és en lo mig per lo qual passa lo començament a la fi».

287) Llull insiste sulla necessità del nuovo senso («Odorar no es tant necessari com affar») e nella *Metaphysica* già ricordata afferma esplicitamente: «Utrum potentia gustativa sit tantum necessaria, quantum affativa? Dico quod sic in brutis, non autem in homine; quia homo est, ut Deus cognoscat et diligat. Faciat autem hoc magis per affatum quam per gustum». Mi sembra rilevante a questo proposito l'osservazione di Averroè sull'impossibilità di un senso aggiunto: «Et quasi intendit per hoc quod, si sensus sextus esset, oporteret ut inveniretur in homine, qui est completissimum animalium; esset enim necessario propter melius». L'*affatus*, che soddisfa pienamente queste condizioni, favorisce più degli altri sensi la realizzazione dell'*intentio prima*, il «propter melius» aristotelico. In un'opera molto più tarda, l'*Ars brevis de inventione iuris* (1308), Llull riprende esplicitamente, a conferma di quanto detto, la terminologia del *De anima*, affermando che tatto, gusto e odorato sono potenze «necessariae quod ad esse», mentre la visiva, l'uditiva e la affativa «sunt quo ad bene esse» (p. 314). È appunto sulla nobiltà del fine che si misura la maggiore nobiltà del nuovo senso.⁴³

Il fatto che l'*affatus* meglio degli altri sensi realizzi le finalità superiori dell'uomo, non deve però distogliere dalla considerazione della sua natura materiale. I commentatori hanno infatti spesso insistito sull'analogia fra Verbo divino e nuovo senso prendendo spunto proprio dalle sue implicazioni morali. In effetti Llull afferma che «Per rahó de parlar pot ésser feta honor a Déu e d'él donar laor e sens parlar no pogra éser encarnatió del Fil de Déu ni foren sagraments ni manaments ni el jorn del judici; per què, parlar porta més de utilitat que neguns dels altres sens segons aquestes cozes e segons la *fí* per què hom és creat» (ll. 331-335). Non è però necessario ricorrere ad argomenti di valore trascendente⁴⁴ per comprendere il ruolo dell'*affatus* in tali occasioni, perché tutto è riconducibile alla sua funzione sensibile. Giustamente Perarnau, editore della versione catalana, richiama per l'incarnazione il momento dell'Annunciazione, per i sacramenti il passo agostiniano «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum», che spiega come attraverso la parola il rito sensibile diventi «signum rei sacrae» (*Tractatus in Ioannem*

⁴³ Ancora nella *Metaphysica nova et compendiosa* (1310; ll. 1060-1064, p. 39) Llull scrive: «Utrum potentia affativa se habeat ad altiore finem quam odorativa? Et dico quod sic; quoniam affatus est principalius instrumentum ad causandum scientias liberales, per quas Deus cognoscitur et amatur et etiam ad causandum artes mechanicas, quam sit odoratus».

⁴⁴ Le analogie fra *affatum* e *Verbum* in relazione a questo passo sono ricorrenti nei commentatori. Ad esempio Dagenais (1979, p. 169): «Llull saw in the descent of sixth senses from the 'concepcions' of the rational soul to the fleshly world of the senses, at the very least, a reflection of the incarnation of Christ».

LXXX,3)⁴⁵ e per il Giudizio la forma dialogata con cui esso è presentato nel vangelo di Matteo (XXV, 31-146).⁴⁶ Aggiungerei, per completare i richiami, che il tema della risurrezione della carne, e quindi dei sensi, ampiamente dibattuto dai Padri della Chiesa e dalla Scolastica,⁴⁷ era già presente nel *Libre de contemplació* (XCVIII, 14 e 15) dove Llull aveva sostenuto che il giorno del Giudizio mancheranno il gusto e l'odorato. Nel più tardo *Liber de praedicatione* (1304, s. XL) ritornava poi sull'argomento: «Deus fecit se hominem, ut per affatum corporibus beatorum gloriam possit dare» (p. 157). Il discrimine fra i sensi, sia nella prima che nella seconda opera, è usato come argomento contro i musulmani, che facevano del paradiso il luogo di realizzazione di tutti i piaceri terreni.

Esaminate le funzioni del nuovo senso, la terza distinzione dimostra che esso si differenzia dagli altri per diversità di strumento e oggetto, così come si distingue dalle altre parti della sostanza. Si delinea qui, anche se sommariamente, la natura del rapporto concetto-voce sul quale ritorneremo. Il concetto «és fet per entendre o ymagenar o ensems en home e en les irracionals per ymagenar tan solament». L'*affatus* «sent la manifestació de la conceptió» e, come medio, siccome «la conceptió és sustentada en quant la sua empremsió e figurada en la sencitivitat e sencibilitat és sustentada e moguda», la esprime nella voce.

La quarta ed ultima sezione dell'opera fissa i caratteri propri del sesto senso, riprendendo circolarmente quanto anticipato nell'introduzione: «Affatus és aquela potència, ab la qual animal manifesta en la vou a altre animal la sua conceptió». Seguendo lo schema usato per gli altri sensi, se ne individuano l'organo (la lingua), lo strumento (il movimento che inizia nei polmoni «on se pren la conceptió» e continua nella lingua e nel palato dove si forma la voce) e l'oggetto: «l'opiet de afatus és la manifestatió de la conceptió dedins, la figura de la qual manifestatió apar en la vou, la qual afatus spacificca del son e aquela vou vest de la semblansa de la conceptió, la qual semblansa és la manifestatió que mou l'efatus e l'efatus mou lo seu orguen e l'orguen mou l'estrumén, qui és mouable, e en lo mouable és sustentada la vou e en la vou la manifestatió». (ll. 471-7).

⁴⁵ Nel *LC* (XLII, 13, p. 187a) Llull afferma che gli uomini, ingannati dalla potenza sensitiva, non credono che «l'hòstia sacrada e sanctificada pusca esdevenir en vera carn per vertut de paraules».

⁴⁶ In quest'ultimo caso aggiungerei il passo giovanneo (5, 21-25) «dico vobis quia venit hora et nunc est quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent».

⁴⁷ Ad esempio s. Bonaventura, nel commento alle *Sententiae* di Piero Lombardo (IV Sent., 49,2,1,3,1, t. IV) distingue la vista e il tatto dagli altri sensi. Solo i primi due saranno presenti dopo la risurrezione dei corpi, poiché, entrando in relazione diretta con l'oggetto, appartengono alla perfezione essenziale dell'anima umana.

Anche per l'*affatus* il movimento si propaga lungo una linea «sensata» nella parte organica e non «sensata» nell'aria dove si forma l'emissione. L'aria, passando dai polmoni per raggiungere la bocca, produce quel contatto da cui ha origine il suono che il senso provvede a specificare come voce. L'articolazione della voce spetta alla lingua, che è «ens artificiatu», diverso dall'*affatus* che è «ens naturalis». ⁴⁸

È stato giustamente notato che manca per l'*affatus* la definizione della serie correlativa che dovrebbe completarne l'analogia con gli altri sensi. Non troviamo infatti nel *LA* la serie «affativus, affabili, affare», introdotta solo a partire dalla successiva *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-1295). ⁴⁹ Direi però che un tentativo di articolazione del senso, anche se non completamente formalizzato, si riscontra nel testo volgare, ma viene uniformato, e quindi banalizzato, nella versione latina. Alle quattro occorrenze di «lo effatiu» del testo catalano, concentrate nelle linee 268-292, tutte inerenti al rapporto fra senso e potenze superiori, corrisponde costantemente «affatus» o «affatum» della traduzione. Allo stesso modo, ogni volta che in volgare si parla di «loquitu», in latino si trova «affatum» con conseguente perdita di informazione. Ancora, «potencia loquitiva» diventa «potentia affativa», mentre «locució» è reso alternativamente con *locutio* e *affatus*. Il termine «locució» indica indistintamente l'espressione umana e quella animale, ⁵⁰ invece «parlar» connota esclusivamente l'azione umana

⁴⁸ Accenno qui brevemente alla distinzione fra le opere naturali e artificiali dell'uomo. Nel *Libre de home* (1300) le opere naturali sono definite come «los actus qui ixen de les naturals formes e matèries e en elles estan mijans per los quals s'acosten es conjunen (...) ço es a saber: elementar, vegetar, sentir, ymaginar, membrar, entendre e amar; bonificar, magnificar etc.». Le opere naturali rappresentano l'azione dei correlativi. La potenza sensitiva percepisce i propri oggetti attraverso i sensi particolari, che «transportan les sensibilitats defores en les sensibilitats dedins» (p. 38). Nella *Metaphysica nova et compendiosa* (1310) Llull, dopo aver distinto l'«ens artificiatu» in due tipi distinti, come «praeparamentum entis naturalis» e come «simplex artificiatum», con riferimento al primo afferma: «Lingua, quae artificialiter disponit sonum, ut affatum causet vocem naturaliter, et habeat obiectum et subiectum» (p. 51, ll. 1506-1508). Nella nostra opera il termine «artificial» ricorre una sola volta (l. 467), quando, parlando della voce in potenza, si dice che viene «aportada en actu successivamén e arteficial» nell'aria, ovvero nella parte non sensata della linea che congiunge il senso al proprio oggetto.

⁴⁹ Vidal i Roca (1982, p.18).

⁵⁰ «Si effatus no fos, no pogren los hòmens partisipar los uns ab los altres en amar ni ls uns als altres no pogren ajudar; assò mateix se seguirà dels animals irracionals, qui per raó de loquició, so és per raó de manifestatió, la qual fan per veu, partissipen los uns ab los altres...» (ll. 310-314).

ed è sempre tradotto in latino con «loquela» (ll. 331, 333, 344, 363). Nelle opere successive *affatus* e «parlar» diventeranno sinonimi: nei *Proverbis* «Affar e parlar se convertexen», «affatus e paraula son vocables [sinònims]» (18 e 19, p. 287), mentre la manifestazione animale sarà contrassegnata dai versi specifici della specie, per cui nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* (DADI, 1305) fra gli atti intrinseci del leone avremo il «rugire».

2. L'EVOLUZIONE DELL'*AFFATUS* NELLE OPERE SUCCESIVE AL *LA*

Dopo questa prima e non sempre coerente esposizione della natura del sesto senso, Llull ritornò nelle opere immediatamente successive sul tema apportando alcuni mutamenti di un certo rilievo, fra i quali il già ricordato perfezionamento del sistema correlativo e una migliore definizione del contenuto espresso vocalmente.⁵¹ Rimase invece piuttosto fluttuante l'individuazione dell'organo, dello strumento e dell'oggetto.⁵² Si può affermare in generale che si assiste, come documentato dai *Proverbis*, ad una progressiva identificazione del senso con la parola: da naturale strumento che rendeva possibile l'emissione della voce, esso assume sempre più le caratteristiche generali del linguaggio.

Nel *LA* l'attività del senso è definita da alcuni termini chiave: esso «sent» la manifestazione della concezione, «pren» la stessa e «especifica» il suono in voce. Llull (ll. 459-461) scrive che: «L'orgue de afatus és la lengua e lo seu estrumén és lo movimén, qui comensa en lo pulmó on se pren la conceptió, que subcesivamén ve en la lenga...» e ribadisce che l'*affatus* «sent la manifestació de la conceptió» (l. 422). Perarnau afferma (1983, p. 91) che «el verb 'sent' sembra tenir ací el sentit de 'fer sensible', significació desconeguda del *DCVB*».⁵³ Credo invece che Llull ricorra al verbo «sent» nel suo significato usuale per segnare fisiologicamente il passaggio dalla «semblança» del concetto, razionale o immaginativo, al senso, e finalmente alla «vox». Prima colloca tale punto di contatto nel polmone, là dove inizia il movimento respiratorio, poi, nella successiva *Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem* (1294-5), recuperando la distinzione

⁵¹ Non richiameremo tutte le occorrenze dell'*affatus*, ma solo le più significative e pertinenti al nostro discorso, alcune delle quali sono già state indicate. Per le implicazioni morali del nuovo senso, rinvio all'esauritivo studio di Johnston (1990, pp. 139-159).

⁵² Ad es. nel *LA* lo strumento del senso è la lingua, mentre nella *Lectura* si dice che esso è la voce.

⁵³ Antoni Maria Alcover - Francesc de Borja Moll (1930-1962). *Diccionari Català-Valencià-Baleàr*. 10 vols., Ciutat de Mallorca. Johnston riporta semplicemente l'opinione di Perarnau, senza commentarla (1990, p.17).

aristotelica fra animali sanguinei e non, lo individua nel cuore e/o nel cervello: «affatus concipit in corde⁵⁴ et in cerebro illorum animalium quae habent cor; et solum in cerebro illorum animalium quae non habent cor, et facit manifestationem in voce vel in verbo de omnibus, quae concipit» (p. 683).

Un'altra specificazione interessante della *Lectura* rispetto al *LA* è data dall'inserimento del termine «verbum» in concorrenza con «vox», che indica, come vedremo meglio in seguito, la distinzione fra la parola espressione di un concetto razionale e la voce significativa «naturaliter». Il termine «verb» in catalano, secondo quanto risulta dal *Glossari general lul·lià*, è usato esclusivamente per la categoria grammaticale,⁵⁵ mentre il significato del «verbum» latino è reso con «paraula».⁵⁶ Nel *LA* il termine «verb» non ricorre mai, mentre «paraula» si trova due volte, ma solo in un caso con un valore pertinente, potendo tradurre il «verbum» introdotto nella *Lectura* («Déus, qui posada vertut en paraula», l. 304). Questi indizi sembrano indicare che, dopo aver sommariamente fissato le caratteristiche dell'*affatus*, Llull sentisse l'esigenza di specificare meglio la natura della «vox» emessa e il suo rapporto con il concetto. Nella *Lectura* infatti per cinque volte, nel breve spazio di una colonna, ricorre «verbum» in formule disgiuntive come «in vocem vel in verbo» (3 volte), o «per vocem aut per verbum».⁵⁷

⁵⁴ Cfr. San Tommaso (*Commentarium in De an.*, II, XVIII, 476): «omnis autem sonus est ex aliqua percussione aeris: sequitur quod vox sit respirati percussio aeris ad arteriam vocalem; quae quidem percussio fit ab anima, quae est in his partibus, idest principaliter in corde. Quamvis enim anima sit in toto corpore, ut est forma animalis, tamen vis eius motiva est principaliter in corde».

⁵⁵ «En gramàtica, mot que es conjuga, prenent formes distintes, sobretot en la terminació, per a expressar la manera, el temps, la persona o el nombre en què es presenta l'acció o l'estat que aquell mot significa», (vol. V, p. 329). Gli esempi riportati confermano questa unica accezione.

⁵⁶ Cfr. Rubió (1959, p. 18).

⁵⁷ Altro sinonimo ricorrente di *affatus* è «locutio», usato nelle espressioni «virtus» e «potència locutiva», o formalizzato come «locutiu». Questa parola nella tradizione lessicale connotava però il solo linguaggio umano. Boezio aveva infatti definito la «locutio» «vox articulata et litterata» per distinguerla dalla semplice «vox significativa» e per S. Tommaso «locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente» (*S. Th.* I, 107, 1 c.). Llull, in linea con questa tradizione, chiama «locutio» la lingua degli angeli. L'anomalia lessicale che abbiamo evidenziato rispetto alla tradizione riflette il fatto che l'opera «és només la primera aproximació a tema de l'expressió vocal» di Llull (Perarnau, 1983, p. 41).

Sempre nella *Lectura* molto rilevante è la scelta del verbo «concupere» per definire l'azione del senso. Il termine «conceptiō» ricorreva ossessivamente nel *LA*, ma sempre come contenuto della manifestazione e comunque non esclusivo dell'*affatus*, poiché anche al tatto si attribuiva la manifestazione dei «secrets concebuts» nella carne (l. 403). L'*affatus* è detto nella nuova opera la potenza che «concupit conceptum, quem animal habet», oppure che «concupit in corde et in cerebro». Quanto al fine, si chiarisce che esso consiste nel manifestare ad un altro animale «conceptus, quos [animal] concupit per delectationem vel per iram», ma soprattutto serve a lodare e nominare Dio, come principio di conoscenza e per i sette sacramenti. Nel primo caso troviamo definite le «affectiones» o «passiones» della tradizione,⁵⁸ nel secondo le finalità superiori dell'uomo esplicabili dal sesto senso. Nella *Lectura*, con il completamento della serie correlativa, il termine «conceptus» entra a far parte della definizione stessa del senso: l'*affatus*, con il suo naturale e corporeo «affativo conceptivo» e con il suo essenziale «affabili conceptibili», «concupit» le «exteriores conceptibilitates» le quali, come gli oggetti degli altri sensi, partecipano con le «conceptibilitates» interne. Solo allora la lingua articola la voce o il verbo per manifestarle.

Converrà adesso soffermarsi sul valore di questo «concetto», perché su di esso Llull fonda non solo l'azione dell'*affatus*, ma anche il rapporto della parola con il mondo esterno, la sua personale interpretazione del segno.⁵⁹ All'interno del sistema lulliano la «conceptiō» è annoverata fra le cento forme o cause universali individuate, fra le molteplici esistenti, nell'*Arbre de ciència*, che abbiamo già richiamato per spiegare la differenza fra organo e strumento. Alla domanda «Concepciō, per què és?» si risponde che «és per ço que sia la manifestació dels actus de les formes, als sens particulars e a la imaginació e a les potències de l'ànima racional». Quindi, in riferimento al senso specifico:⁶⁰ «Ramon, la concepciō que *effatus* manifesta, de què és?», si risponde: «Enaixí és la conceptiō que *effatus* manifesta dels estincts e apetits naurals eixits de la sensitiva en la imaginativa, com són los apetits e instincts naturals, de l'elementativa eixits e nats, en la vegetativa de les plantes e en la sensitiva dels animals. E en est pas pot hom conèixer per què la fembra qui concep infant imprem en aquell alguna semblança de l'object que imagina; e açò mateix del mascle».⁶¹ Ritornano qui gli istinti e gli appetiti naturali

⁵⁸ Per questa parte cfr. Johnston (1990, pp. 15-22).

⁵⁹ Secondo Johnston (1990, pp. 17 e 29-30) *conceptio* e *apprehensio* sono sinonimi. Pur citando lo stesso passo dell'*Arbre de ciència* non mi sembra che ne svolga completamente le implicazioni.

⁶⁰ OE I, p. 1024, q. 366.

⁶¹ Una precedente domanda spiega che la *concepciō* «és aquella forma general per raó de la qual les formes passives conceben formes actives noves» (q. 363).

come *affectiones*, con la specificazione del ruolo dell'immaginazione che li riceve dalla sensitiva.⁶² La «concepció» significa dunque lo specifico rapporto di partecipazione degli individui alle forme generali che in essi influiscono e si manifestano, per cui, fra gli altri esempi, avremo che l'insieme degli elementi «concep» le influenze dei corpi celesti, e il fuoco l'aiuto del sole nel riscaldare e nel moltiplicare il suo calore (p. 587a). Ora, la manifestazione del concetto generato «sots raó de racionalitat o de ymagenaltat» è propria dell'*affatus* che, in quanto senso e dunque di livello inferiore rispetto alle potenze menzionate, riprodurrà nei limiti della propria natura materiale tale partecipazione, imprimendo nella voce solo la «semblansa» del concetto, in una significazione che potremmo definire di secondo grado. Il suo valore conoscitivo sarà dunque tanto meno incisivo, quanto più ci si allontanerà dalla natura sensibile degli oggetti che può esprimere, le «conceptibilitates» esterne.⁶³

Nel *DADI* (1305) l'*affatus* viene organicamente inserito da Llull all'interno del processo gnoseologico. In quest'opera è ben esemplificata la nuova logica lulliana, una logica materiale, fondata sul simbolismo delle creature in rapporto alla loro causa prima; la trama di relazioni che essa esprime indica la naturale connessione del soggetto e del predicato.⁶⁴ Qui l'*affatus* riveste due funzioni⁶⁵ strettamente connesse al procedere dell'intelletto: in primo luogo è il senso che organizza i dati sensibili combinandoli in soggetti e predicati, ma «confuse et indiscrete»; quindi svolge un'attività assertiva, in cui si riflette la discesa dell'intelletto e la conferma nel particolare della conoscenza per astrazione. Il processo conoscitivo è articolato nel *DADI* secondo tre scale: la prima è di carattere entitativo (*lapis, flamma, planta, brutum, homo, caelum, angelus* e *Deus*) e l'intelletto la percorre solo ascensionalmente; la seconda, senza la quale l'intelletto sarebbe «dubitativus, grossus et rudis in prima», è di natura predicamentale e prevede dodici gradi (*actus, passio, actio, natura, accidens, substantia, simplex, compositum, individuum, species, genus* e *ens*); la terza fissa i procedimenti logici della conoscenza in *sensibile, imaginabile, dubitabile, credibile* e *intelligibile*. Le

⁶² Cfr. anche p. 587b: «així com l'home, qui concep en sa pensa ço que *imagina* e ho manifesta defores ab la lengua».

⁶³ «The reference to conceiving exterior «conceptibilities» evidently indicates the apprehension of external forms», Johnston (1990, p. 17).

⁶⁴ Per questo aspetto molto rilevante del pensiero lulliano, poiché indica le nuove connessioni fra fisica, metafisica e logica nella fase ternaria dell'Arte, rinvio alla chiara esposizione di Ruiz Simon (1986, pp. 91-93).

⁶⁵ Trias Mercant (1990) indica quattro diverse funzioni, tutte presenti nel testo, che io riduco a due prendendo come punto di riferimento il ricorso dell'intelletto al senso.

«divisiones» o capitoli dell'opera corrispondono alle partizioni della prima scala; ognuna di esse è distinta a sua volta nei gradi della seconda, mentre attraverso la terza «intellectus incipit ascendere in primo scalone, scientiam faciendo, sic descendit ad primum scalonem, scientiam perficiendo». Dopo una prima acquisizione dei dati sensibili, l'intelletto si fa dubitativo, quindi discende nuovamente verso il sensibile per attingere ordinatamente, attraverso l'immaginazione (*credibile*), le specie e per completare con esse il proprio «habitus scientiae» (*intelligibile*). Nella prima fase l'*affatus* fornisce una preliminare organizzazione ai dati sensibili, ed è detto per questo «universale» perché può nominare e combinare le qualità degli oggetti percepiti dagli altri sensi,⁶⁶ esprimendo relazioni reali, quali quelle di causa-effetto, genere-specie, semplicità-composizione, oppure i rapporti logici secondo il metodo «per aequiparantiam».⁶⁷ La sua attività naturale è contrassegnata nella fase ascensionale dai verbi «nominare» («imponere nomen»), «dicere»⁶⁸ e «proferre», ma «universaliter et confuse».⁶⁹ Quando l'intelletto ricorre ad esso, come agli altri sensi, per ottenerne conferme («se certificare»), allora la potenza superiore «insinuat», «indicat affatui ut dicat» o «quod sit denuntiator veritatis», oppure «affatus excitatur per mentem» secondo una linea che «est terminata inter mentem, linguam os et vocem». Solo allora l'*affatus* «praedicat»⁷⁰ perché l'udito possa sentire, l'immaginazione attingere ordinatamente le «species» che l'intelletto poi assume, potendo così fare scienza «certe atque clare». Tale ordine, dal senso all'intelletto nella seconda fase

⁶⁶ «Sensuale habet sex scalones, quattuor particulares et duos universales. Particulares sunt: visus odoratus, gustus et tactus. Et dicuntur particulares, eo quia unus non attingit obiectum alterius. Duo universales sunt: affatus et auditus. Et dicuntur universales pro tanto quia affatus potest obiecta sensuum particularium nominare, sic dicendo: Pomum est visibile, odorabile, gustabile et tangibile. Et auditus est universalis, eo quia hoc, quod affatus dicit, auditus ipse audit» (*DADI*, p. 60, ll. 17-24).

⁶⁷ Questo metodo dimostrativo venne esposto da Llull nell'opera intitolata appunto *Liber de demonstratione per equiparantiam* (*ROL IX*, op. 121), composto come il *DADI* a Montpellier nel marzo del 1305, in cui sostiene che le prove «propter quid» e «propter quia» non sono applicabili a Dio, la prima perché sopra di lui niente esiste, la seconda perché non è efficace: «idcirco intendimus probare distinctionem in divinis per aequiparantiam et aequalitatem actuum divinarum rationum».

⁶⁸ I due verbi sono usati anche insieme, come sinonimi: «Affatus vero nominat et dicit» (p. 69, l. 338).

⁶⁹ Cfr. *DADI*, VI, 9, ll. 594-602.

⁷⁰ Ad esempio «Et sic intellectus naturam lapidis cognoscit et istam naturam *cognitam* affatus praedicat, et auditus hoc attingit; et sic scientia in homine de natura lapidis generatur» (p. 33). Oppure «Et tunc intellectus affatui insinuat, quod sit denuntiator veritatis; quae quidem veritas est per intellectum in mente genitam et conceptam» (p. 53).

ascensionale, si trova esposto anche nell'*Ars brevis de inventione iuris* (1308): «Objecta potentiae affativae sunt vox et figurae vocum. Ipsa quidem vox dicitur esse objectum potentiae affativae, quia conceptus mentis extrahit a sono materialiter ipsam vocem. *Et affatus dat sibi formam specificam vocis, ut conceptum mentis per vocem imaginatio imagnetur, et ipse ab imaginatione attingatur ordinatum*» (p. 315).⁷¹

Osserva giustamente Trias Mercant (1990, p. 81) che la presenza dell'*affatus* diminuisce a mano a mano che ci si allontana dall'esperienza. Insieme agli altri sensi esso scompare, o comunque svolge un ruolo del tutto marginale, nelle distinzioni successive a quella della «planta», per poi tornare ad avere una presenza importante nella IX ed ultima relativa a Dio. Questa diminuzione, scrive ancora Trias Mercant, si può spiegare in quanto «les categories semiòtiques de l'experiència han estat determinades en els primers capítols», mentre la sua presenza nella sezione conclusiva può ricondursi alla «necessitat de fonamentar la demostració de l'existència de Deu sobre l'experiència». In effetti sulle acquisizioni delle prime distinzioni, per analogia o per partecipazione, si costruisce l'intero impianto conoscitivo, perché la scienza che l'intelletto ricava nei primi gradi della scala entitativa rappresenta la base stabile e il presupposto per conoscere gli enti superiori. Infatti talvolta l'intelletto, invece di ricorrere al sesto senso, attinge attraverso l'immaginazione e la memoria le specie che l'*affatus* aveva precedentemente posto nell'udito,⁷² confermando così il parallelo già istituito nei *Proverbis* (1296 ca.) secondo cui «Affatus es figura denteniment e auditus de memoria». Quanto alla IX distinzione, direi che si configura qui una relazione univoca intelletto-*affatus*, quella assertiva, espressa costantemente nella formula «innuit affatui, ut dicat»,⁷³ perché esso sia «denuntiator veritatis». Le tre sole occorrenze di «dicat» in questa sezione seguono un iniziale «intellectus innuit affatui» al quale sono strettamente connesse con avverbi del tipo «iterum» e «ulterius».

Riassumendo si può dire che l'*affatus* attinge dapprima confusamente le relazioni che predica *in concomitanza* con l'attività degli altri sensi, fornendo una prima organizzazione categoriale dell'esperienza. Anche quando esso viene qualificato in base ad un oggetto specifico che gli altri sensi non possono attingere, come nel caso della «*substantia simplex ignis*» nella pietra che non è né visibile

⁷¹ Nel *Liber de investigatione secreti occulti* attribuito a Ramon Llull, che presenta una struttura argomentativa simile a quella del *DADI*, l'*affatus* svolge una funzione assimilabile. Cfr. Pereira (1990).

⁷² Cfr. II. 359-361.

⁷³ Cfr. II. 106, 123, 152, 222, 263, 273, 626, 675.

né tangibile, ma «affabilis et audibilis et imaginabilis indeterminate et confuse, et per intellectum determinate atque clare» (Il. 452-4), la manifestazione è vincolata alla precedente acquisizione del tatto «qui tangendo denuntiat compositione substantiarum» (Il. 427-8). Solo in un secondo momento l'*affatus* esprime il concetto immaginativo o razionale fondato nell'esperienza, quando cioè l'intelletto ritorna ad esso per cessare di essere dubitativo.

3. LE FONTI DELL'*AFFATUS* E I SUOI PRESUPPOSTI NELL'OPERA LULLIANA

La ricerca delle fonti concettuali e lessicali dell'*affatus* ha occupato gran parte degli studi dedicati al tema, senza tuttavia giungere a delle acquisizioni stabili o del tutto convincenti. I testi in cui si rinviene un legame esplicito fra parola e sensi sono infatti numerosi, e a questo retroterra sono state giustamente ricondotte anche le considerazioni lulliane. Manca tuttavia una spiegazione dello scarto che Llull produce rispetto alla tradizione rendendo l'espressione vocale un senso a pieno titolo. Credo che si possa cogliere la valenza della scoperta lulliana solo se si riconosce in essa l'esito di una riflessione inerente al linguaggio e alla sua natura materiale. L'osservazione può sembrare banale ma, come vedremo immediatamente, non del tutto ingiustificata.

Ad esempio secondo Johnston (1990, pp. 11-12) la scoperta dell'*affatus* sarebbe il risultato di una nuova configurazione del sistema psicologico. Inizialmente Llull avrebbe seguito il modello fornito da Avicenna, che nella potenza sensitiva distingueva due funzioni, quella motiva e quella apprensiva, riconducendo alla prima l'emissione della voce. Procedendo ad una revisione di questo schema, il filosofo catalano «assigns many of the apprehensive and motive functions to his imaginative soul and only recognizes the five external senses as powers of the sensitive soul. Consequently, any other function - such as speech - that he associates with the sensitive soul would also receive the designation of external sense». Prima che Johnston sostenesse il valore «occasionale» e subordinato della scoperta, Dagenais (1979, p. 163) aveva affermato: «Rather, I think, it was arrived at through a process of elimination - within Llull's vision of the human soul, there was simply no place to put the power of speech except among the senses», fornendo con questo una spiegazione più pertinente sul piano linguistico, ma secondo un criterio di esclusione che rende marginale l'opzione lulliana di individuare un senso responsabile dell'espressione vocale. Il fatto di sottovalutare il ruolo sensibile dell'*affatus* legittima poi nei commentatori due ulteriori passaggi logici che ne allontanano sempre più il carattere materiale: lo si identifica prima con il linguaggio umano *tout court*, per passare poi all'analogia con la struttura discorsiva della conoscenza e con il Verbo divino.

Quanto alle fonti, il repertorio fornito è veramente molto ampio, anche se talvolta si confondono quelle lessicali con quelle concettuali, mentre è invece importante distinguerle. Ad esempio Llinarès (1963, p. 302) rinvia al *De anima* di Tertulliano (6.3):⁷⁴ «Anima autem movet corpus, et conatus eius intrinsecus foris patent. Ab illa est enim impingi et pedes in incessum et manus in contactum et oculos in conspectum et linguam in *effatum*, velut sigillario motu superficiem intus agitante». Johnston (1990a) ricorda anche il passo di s. Ambrogio: «Nec in loco Deus videtur, sed mundo corde; nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur *adfatu*, nec sentitur incessu» (I, 27).⁷⁵ Molti altri esempi potrebbero essere addotti in questa direzione, poiché l'associazione della parola ai sensi è ricorrente, anche se manca in essi lo specifico terminologico che rende i passi riportati più pertinenti.⁷⁶ Si può aggiungere, per completezza, che nell'*Expositio Ethicorum libri* (II, IX, 354) di s. Tommaso una

⁷⁴ Llinarès (1963, p. 302, n.8). Nello studio delle fonti ho verificato anche il suggerimento di Carreras i Artau circa l'origine stoica dell'*affatus*, ma non ho rinvenuto alcun testo significativo in questa direzione.

⁷⁵ *Traité sur l'Évangile de S. Luc I. Livres I-IV*. Ed. G. Tissot. Paris: Les éditions du cerf, 1956 (Sources Chrétiennes; 45bis), p. 60. Per completezza ricordo che lo stesso passo era stato prima chiosato da s. Agostino nel modo seguente: «addidit etiam, 'nec auditur affatu': ut, si possumus, unigenitum Filium, qui est in sinu Patris, sic intelligamus narrantem, quomodo et Verbum est, non sonus auribus instrepens, sed imago mentibus innotescens, ut illic interna et ineffabili luce clarescat» (PL 33, col. 609).

⁷⁶ S. Anselmo, parlando nel *Liber de similitudinibus* (PL 159, col. 606) dei sensi, li associa naturalmente all'espressione vocale: «Similiter et corporis sensus aperiuntur ad imperium eius, videlicet visus ad videnda; auditus ad audiendum Dei verba; gustus ad gustanda; odoratus ad odoranda; tactus ad tangenda; olfactus ad olfacienda; oculi quoque ad vigilandum et plorandum; os ad bene loquendum; pedes ad ambulandum quo debent». Anche Boezio, nel discutere il rapporto *res-intellectus-voces*, ricorre al parallelo sensi-linguaggio per negare la teoria esposta nel *Cratilo* secondo cui le «voci» significano le «res» naturalmente e non «ad placitum»: «nullum enim nomen naturaliter constitutum est, neque unquam sicut subiecta res a natura est, ita quoque natura veniente vocabulo nuncupatur». Se infatti «natura essent nomina eadem, apud omnes gentes essent, ut sensus, quoniam naturaliter sunt, iidem apud omnes sunt. Omnes enim gentes non aliis nisi solis oculis intuentur, audiunt auribus, naribus odorantur, ore accipiunt gustatus, tactu calidum vel frigidum, lene vel asperum iudicant, atque haec huiusmodi sunt, ut apud omnes gentes eadem videantur». La diversità delle lingue e l'esistenza di sinonimi per indicare uno stesso oggetto sono gli argomenti usati da Boezio per negare tale teoria (*In librum de Interpretatione, editio secunda*. PL 64, coll. 420-1).

delle undici virtù morali è detta «affabilitas» e viene usata come sinonimo di socialità e amicizia: «circa reliquum delectabile quod est in vita, quantum ad ea quae serio aguntur, medius vocatur amicus, non ab effectu amandi, sed a decenti conversatione: quem possumus affabilem dicere. Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas». Questa definizione di *affabilitas* giunge a Tommaso attraverso una lunga tradizione, che ha inizio con Cicerone (*De off.* I, xxxi 113; II, xiv 48) e passa attraverso s. Ambrogio (*De off. min.* II, vii 29) e Cassiano (*Inst.* VIII, 10 e 11). In tale accezione il termine è presente anche nel nostro trattato: «si effatus no fos, no pogren los hòmens partisipar los uns ab los altres en amar ni·ls uns als altres no pogren ajudar» (ll. 310-311).

In un successivo intervento ancora Dagenais (1983, p. 112) rinvia ad una fonte araba, l'enciclopedia scientifica *Rasa'il Ikhwân as-Safâ*, della congregazione dei «Fratelli della Purezza». ⁷⁷ Il testo fu prima tradotto in castigliano, sembra entro il 1265, per volontà di Alfonso X, quindi, a partire da questa versione, in latino in cui è noto con il titolo di *Picatrix latinus*. In quest'opera si rinviene la distinzione fra due gruppi di sensi: gli esterni e gli interni o spirituali, cioè l'immaginazione, l'intelletto, la memoria e, secondo Dagenais, il precedente del nostro *affatus*, ovvero la *natiqah*. A conferma di quanto ho detto sulle inopportune speculazioni che tendono ad allontanare l'*affatus* dalla collocazione che Llull ha scelto, scrive Dagenais: «That their *natiqah* was spiritual sense and Llull's *affatus* a physical sense could be explained, here again, by the structure of Llull's own psychological system, and we should not forget that even within Llull's system *affatus* had a tendency to slip into spiritual realms», e poi prosegue ricordando che la parola serve per lodare e pregare Dio. ⁷⁸

Ho già osservato, esponendo il contenuto dell'opera, come le dimostrazioni della seconda distinzione rinviassero alla terminologia aristotelica del *De anima*, ovvero proprio a quel discrimine fra «necessarium» e «propter melius» che Llull interpreta, capovolgendolo, secondo altre priorità. Vale la pena riportare le parole conclusive del trattato nella versione commentata da Averroè (III, 13, 435b 20-24) in cui sorprendentemente, dopo aver ripetuto che il tatto è il solo senso necessario alla sopravvivenza degli esseri animati e perciò condiviso da tutti, Aristotele affermava: «Illi autem alii sensus sunt in animali propter melius: visus autem ut

⁷⁷ Per una sommaria descrizione del testo arabo e della sua origine rimando a H. Corbin. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964), I, pp. 190-194.

⁷⁸ Aggiungerei, per quanto riguarda il testo latino, quanto scrive la V. Perrone Compagni («*Picatrix Latinus*», *Medioevo*, I (1975), p. 244): «Va inoltre tenuto presente che non è stato finora riscontrato nessun uso specifico di *Picatrix* negli autori medievali, al di fuori del circolo alfonsoino».

aspiciat in aere et aqua; et gustus ut sentiat delectabile et tristabile et ut habeat appetitum et moveatur; et similiter de olfactu; auditus vero ut audiat rem; *lingua vero ut significet rem alio modo*.⁷⁹ Credo che rispetto alle fonti proposte questa sia la più pertinente per vari motivi, in primo luogo perché viene a conclusione di un'opera in cui sono esposte le condizioni fisiologiche dell'espressione,⁸⁰ quindi perché siamo certi, da quanto scrive nella *Doctrina pueril* (1275 ca.), che Llull la conosceva, e infine proprio per la privilegiata posizione di memorabilità che il passo occupa, collocato com'è al termine di una delle opere più commentate del Medioevo. Llull poteva trovare nell'opera aristotelica tutte le componenti per una considerazione materiale del linguaggio e svilupparle coerentemente all'interno del proprio sistema, traendo le conseguenze di tale impostazione. Credo poi che il valore contrastivo degli argomenti utilizzati, già discusso nel (§ 1), rinvii senza dubbio a questo testo.

Quanto ai presupposti dell'*affatus* nell'opera lulliana, abbiamo ricordato nella parte introduttiva come i riferimenti alla natura sensibile e materiale della parola fossero già emersi nella precedente produzione, soprattutto nel *LC* (1273-1274), dove si affrontava secondo la prospettiva agostiniana il tema del contrasto e della concordanza fra questa e l'intelletto (cap. CLV).⁸¹ Questo contrasto non è estraneo a considerazioni di natura psicologica; infatti «la psicologia i la fisiologia són la base d'una moral motivada científicament, és a dir, universal, ja que està basada en el funcionament de les potències humanes, el qual és únic per a tots els hòmens» (Rubio, 1995, p. 57).

Nel *LC* (lib. II, dist. XI) Llull espone la propria dottrina delle potenze secondo la dialettica dell'ordine e del disordine, organizzando una serie di figure, precorritrici di quelle artistiche, che indicano la corretta successione delle loro

⁷⁹ Commenta Averroè: «Lingua autem ut significet rem alio modo. Et innuit, ut puto, iuvamentum quod habet in verbis, non gustus; hoc enim iuvamentum magis apparet propter melius quam gustus....». Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge Massachussets: The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 546. Johnston (1990, p. 10) scrive che «The association of voice and sensation was common in many ancient authorities. Aristotle himself treats speech with hearing in his review of the senses» e in nota rinvia a *De an.* 2.8 420b 5-421a 6, non a quest'ultima sezione del trattato.

⁸⁰ Cfr. Lo Piparo (1988).

⁸¹ Sull'origine agostiniana della filosofia del linguaggio lulliana, cfr. Trias Mercant (1976). Vale la pena ricordare che il termine «affativa» compare per la prima volta in alcuni mss. del *Libre de contemplació*, ma si tratta con ogni probabilità di un'interpolazione successiva. Cfr. Dagenais (1983, p. 116).

operazioni. Le cinque potenze costitutive dell'uomo sono: la vegetativa, la sensitiva, l'immaginativa, la razionale e la motiva. L'immaginativa rappresenta un livello separato dell'anima, il cui ruolo è quello di trattenere le specie sensibili e di trasmetterle, prive di ogni residuo corporeo, all'intelletto perché inizi il processo conoscitivo. Negli animali essa rappresenta il limite in cui si esaurisce l'attività psicologica. Seguono nell'uomo i cinque sensi spirituali della potenza razionale: «cogitació, apercebiment, conciència, subtilea, coratgia», individuati con notevole autonomia rispetto alla tradizione araba e poi scolastica, dove, senza scendere nei particolari di classificazioni molto variabili, troviamo in genere fra i cinque sensi interni il senso comune, l'immaginativa, la facoltà cogitativa, l'estimativa e la memoria.⁸² La potenza razionale si divide, secondo il modello agostiniano, in memoria intelletto e volontà. Infine la motiva esegue gli atti diretti dalle potenze superiori. La corretta sequenza delle operazioni psicologiche garantisce il corretto esito dell'attività conoscitiva e morale, mentre la sua mancanza genera il contrasto fra le azioni e l'intelletto. Il linguaggio non si sottrae a queste leggi e nel cap. CCCLIX Llull espone la costruzione di sei figure, cinque intellettuali e una sensibile, necessarie per pronunciare parole «*ordonades* e *rethoriques*». Le sei figure sono le seguenti:

- A potenza motiva intellettuale
- B potenza motiva sensuale
- C memoria intelletto volontà
- D composta di A e B
- E potenza vegetativa, sensitiva, immaginativa e razionale
- F primo movimento, due intenzioni, verità, devozione, coscienza, temperanza di animosità e speranza.

La sequenza delle combinazioni è così strutturata: AC, ACD, ACF, ACFE, ed infine ABCEFD. La figura B corrisponde alla potenza motiva sensuale ed è inserita al termine di questo ciclo, comparando solo nell'ultima figura, dove indica evidentemente l'emissione della voce. La parola è quindi associata esplicitamente ai sensi: «qui vol dir belles paraules e *ordonades* de les coses entel·lectuals, cové que primerament entel·lectueig ab les quatre figures ans que mova la B (...) e com hom haurà aquelles entel·lectuejades, adoncs cové que *hom mova la B en nomenar aquelles*».⁸³

⁸² Si conoscono molte classificazioni diverse dei sensi interni, più o meno riducibili a quella indicata. Per una descrizione dettagliata dei diversi sistemi rinvio a Wolfson (1935).

⁸³ Molti concetti presenti nella *Rethorica nova* sono anticipati in quest'opera, dalla relazione fra scala ontologica e «*pulcritudo vocabulorum*», alla definizione della stagione più appropriata per esprimere i concetti.

Questa figura B rappresenta un precedente importante dell'*affatus*, sia per la connessione voce-senso che propone, sia per altre considerazioni che ne richiamano successive particolarità. Ad esempio, il passo «com los vegetables segons temps formen e afiguren pus bells e de major saó los lurs fruits en un temps que en altre, enaxí la B pus bellament se mou a parlar en un temps que en autre» (p. 1218), ricorda da vicino quello della *Lectura super Artem inventivam* (1296): «Affatus melius manifestat id quod conceptum est in vere, quam in autumno, et in aestate, quam in hyeme, et ideo cantant aves in vere et in aestate, et in homines sunt in illo tempore hilariores in loquendo» (p. 325).⁸⁴

La natura di questa figura sembra molto vicina alla «vis motiva vocativa» di Avicenna richiamata da Johnston come precedente del senso aggiunto. Nel compendio di Jean de la Rochelle *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*,⁸⁵ un'opera che conobbe un'enorme diffusione nel Medioevo, è così esposta la parte della dottrina psicologica di Avicenna⁸⁶ che ci interessa: all'interno della «vis sensibilis», attraverso una serie complessa di biforcazioni, si giunge alla «vis motiva membrorum particulariter» dove troviamo una «vis vocativa» definita «vero vis principium emissionis vocis», distinta dalla «vis pulsativa», parte invece della «virtus motiva modo naturali», in quanto «vocativa vero non semper et de necessitate sed *voluntarie et secundum apprehensionem*» (p. 80). Il nostro senso però, funzionando per istinto naturale e non volontariamente, sembra più vicino alla «vis pulsativa» che alla «vis vocativa». Ancora sotto il profilo psicologico, riscontriamo una posizione analoga nella tradizione pseudo-agostiniana. Sempre Jean de la Rochelle spiega nel suo compendio come nel *De spiritu et anima*, in analogia con la Trinità, il filosofo di Ippona individuasse una «vis animalis» che «est in cerebro et inde vigere facit quinque sensus corporis; iubet etiam *voces edere*, membra movere» (p. 123).

Si è detto come il punto di partenza delle riflessioni sul linguaggio che si rinvencono in questa prima grande opera enciclopedica (*LC*) sia proprio s. Agostino. Se la parola, dice Llull, segue l'intelletto e «no dóna a ell significació de contrarietat, adoncs s'aventura e s'endrega la paraula en l'enteniment, e l'enteniment se significa en paraula», realizzando così il sillogismo. In caso con-

⁸⁴ Sul valore delle stagioni legato al *locus amoenus* vedi Badia (1988, p. 129). Sui presupposti dell'*affatus* nel *LC*, ma più in generale per una lettura del sesto senso lulliano diversa da quella qui proposta, Tusquets (1993).

⁸⁵ Jean de la Rochelle (m. 1245), francescano, studiò a Parigi presso la scuola di Alessandro di Hales, cui succedette fra il 1238 e il 1241. Il testo da cui si cita è edito a cura di Pierre Michaud-Quantin. Paris: J. Vrin, 1964.

⁸⁶ Per la fortuna del modello psicologico di Avicenna, cfr. ancora Wolfson (1935).

trario «la un és torbant l'autre» e si produce il paralogismo. Il verbo «torbar» denota il potere deviante dell'espressione quando viene meno al fine di «revelar e significar enteniment». La parola, «fora d'anima, formata en l'àer», «no ha poder a revelar veritat de la cosa», per cui si può verificare che l'intelletto intenda una verità e la parola ne significhi un'altra.⁸⁷

La polisemia costituisce un ostacolo ulteriore all'espressione del concetto. Per questo l'intelletto, che «no ha dobles significats contraris», deve scegliere quelli che lo conducono alla verità trascurando i devianti. L'anima preferisce infatti le dimostrazioni basate sull'intelletto a quelle semplicemente verbali, «car los de més hòmens han lur ànima empatxada e torbada per les sensualitats». Le conseguenze pratiche di queste considerazioni sono importanti: esse ribadiscono la validità dell'*Art* fondata sulle «ragioni necessarie» di un alfabeto univoco ed il rifiuto delle argomentazioni per autorità, che richiedono un preventivo quanto faticoso accordo sul valore dei termini utilizzati.

Proprio nell'esposizione degli argomenti teologici la parola manifesta a pieno la propria insufficienza di strumento sensibile. Dinanzi alla verità della Trinità, ad esempio, la parola è un «infantó balbús». Essa introduce infatti, nominando il mistero trinitario, relazioni temporali tra Padre e Figlio significando la procedenza dell'uno dall'altro, oppure, nel descriverne la triplice natura, afferma che le divinità sono tre. Dicendo che Cristo si è incarnato, è morto ed ha subito la passione, la parola significa che la divinità si è alterata nell'umanità. Se la parola dice che Dio è onnipotente, sottintende che sia capace anche di «fer defalliments».⁸⁸ Nella Sacra Scrittura Dio ha occhi, braccia etc.,⁸⁹ ma l'uomo è chiamato a superare l'esposizione sensibile, letterale del testo e ad innalzarsi intellettualmente attraverso una sua lettura morale. La parola, come il dato sensibile, per la sua «frevoletat»⁹⁰ può costituire solo il punto di partenza della vera conoscenza; sotto il profilo esegetico,

⁸⁷ Il tema del contrasto e della concordanza fra operazioni dell'intelletto e sensibilità ha anche un valore logico: cfr. *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274 ca.; MOG, I, pp. 433-73). A conferma del fatto che anche per la parola vigono regole analoghe a quelle individuate nell'interazione richiamata, troviamo la distinzione fra tre tipi di orazione: quella intellettuale, quella sensibile e quella composta dalle due (pp. 444-5).

⁸⁸ Tutta l'argomentazione è tratta dal capitolo «In relativis mutuis interdum desunt vocabula» del *De trinitate* di s. Agostino (V, 12-13).

⁸⁹ Cfr. s. Tommaso, *S. Th.*, I, q.1, a 10.

⁹⁰ Il termine «frevoletat» viene applicato sia alla parola che ai sensi nel *LC*. Altri riferimenti alla materialità della parola si trovano nei capp. CCCLII e CCXXXV.

l'interpretazione letterale corrisponde alla semplice acquisizione dell'oggetto mentre quella morale può considerarsi il risultato di un processo astrattivo-deduttivo.⁹¹

Ma è nella letteratura mistica che il divario fra l'esperienza e la parola giunge alla rottura: basti pensare al «raptus» di San Paolo che «*audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*». ⁹² Anche Llull presenta la propria Arte come risultato dell'illuminazione della Randa: è Dio stesso a rivelargli questo metodo dimostrativo, infallibile proprio perché configurabile come un linguaggio universale. L'Arte è il luogo in cui la parola si riconcilia con gli scopi della predicazione, è il regno dove l'esprimibile (*effabilis*) raggiunge il proprio limite e oltre il quale si stende l'infinito *ineffabilis*, dominio dell'esperienza mistica.

4. L'*AFFATUS*, LA *VOX SIGNIFICATIVA* E IL *VERBUM*

In questa sezione analizzeremo la natura dell'*affatus* sotto il profilo linguistico, per spiegare, a partire da qui, il significato della sua collocazione nella potenza sensitiva.

La prima constatazione che si impone è la coincidenza dell'«*objectum*» affattivo con la «*vox significativa*» aristotelica e scolastica.

Aristotele nel *De anima* (II, 8, 420b) definisce la «*vox*» come un particolare tipo di suono, emesso da un essere animato («*sonus quidam est animati*») provvisto degli organi della respirazione, e associato a una rappresentazione mentale («*phantasia*»). I requisiti fisiologici e psicologici della «*vox significativa*» sono sintetizzati come segue: «*Non enim omnis sonus animalis vox est, sicuti diximus. Est enim et lingua sonare, et sicut tussientes. Sed oportet et animatum verberans et cum imaginatione aliqua. Significativus enim quidam sonus est vox, et non respirati aeris, sicut tussis*». Sappiamo che per Aristotele la *phantasia*, diversamente dalla sensazione, è volontaria (III, 3, 427b 17-20) e soggetta a errore. Il significare,

⁹¹ Ricorda giustamente Ruiz Simon (1986, p. 70) che: «Els mètodes de comentari de la Bíblia són mètodes metafòrics basats en l'analogia entre els distints nivells de la realitat (la topologia actua metafòricament mitjançant comparacions explícites, l'al·legoria ho fa per mitjà de la lectura d'un fet en un altre d'ànaleg), mètodes que, usats esgraonadament, permeten, gràcies a la depuració dels elements sensuais de la paraula, l'ascensió del sentit sensible al sentit intel·ligible o sagrat». Questo metodo metaforico, dice ancora Ruiz Simon, si fonda su una previa analogia, quella esistente fra la materialità del testo e la realtà sensibile della natura.

⁹² II *Cor.* xii, 2 4.

connesso alla capacità di richiamare gli oggetti assenti e le sensazioni, nasce dunque dalla distanza dal mondo reale e proprio per questo può essere erroneo.

Confrontiamo adesso tale definizione con quella lulliana: «apelam aquel effatus per so car sua fi està en manifestar lo *concebimèn* qui ès fet dedins la *substància animada e sensada*, lo qual concebimèn ès fet en home sots raò de racionalitat e *de-magenalitat* e en los animals no racionals és feta sots *ymagenalitat*» (ll. 11-15). Poiché la meccanica descritta da Llull per l'articolazione della voce non si differenzia, se non nella linea in parte «sensata» in parte «elementata» che unisce la manifestazione del concetto alla sua espressione, da quella presente in Aristotele, ritroviamo nel *LA* le stesse componenti che caratterizzano la «vox» come «significativa»: la produzione da parte di un essere animato e il suo legame con l'immaginazione. Anche nell'*Arbre de ciència*, ricordato (§ 2) in merito alla «conceptió», l'espressione affativa sembra avere una dipendenza privilegiata dalla potenza immediatamente superiore. Il rapporto cambia invece nel *DADI*, poiché l'immaginazione interviene solo in un secondo momento rispetto all'emissione della voce, per fornire in modo ordinato all'intelletto quanto percepito dall'udito e emesso dall'*affatus*. Che l'*affatus* possa agire indipendentemente dalla rappresentazione mentale sembra ovvio dal momento che è un senso: esso svolge un'attività propria, anche se concomitante, come osservato, a quella degli altri sensi. Se la *phantasia* secondo Aristotele opera in modo volontario determinando anche la manifestazione vocale, l'*affatus*, conformemente alle altre percezioni, funziona invece per «estint natural» (ll. 363, 395, 410, 412, 413), «sens deliberació».

Un'altra differenza, sempre dovuta alla sua natura sensibile, è data dall'attribuzione a tutto il mondo animale della «vox significativa», senza i numerosi distinguo introdotti dallo Stagirita.⁹³ Ma già nella tradizione esegetica del fondamentale trattato aristotelico si erano operate delle generalizzazioni che Llull sembra raccogliere. Per Boezio, nel commento al *De interpretatione*, le «voces significativae» si distinguono in «voces significativae naturaliter», che includono i versi animali e i «gemitus infirmorum», e in «voces significativae ad placitum» o «nomina», espressione della natura razionale dell'uomo.⁹⁴ Tale partizione, condivisa anche da Pietro Ispano, è ripresa da s. Tommaso che, pur introducendo i parametri ulteriori della «vox litterata articulata» e «non litterata non articulata», divide la «vox significativa» in «naturaliter», con cui connota genericamente la «vox animalium» e i «gemitus infirmorum», e in «ex institutione», «cum tempore» o

⁹³ Nel *De historia animalium* si distinguono gli animali sanguinei dai non; i primi sono provvisti di voce, con l'eccezione dei pesci, in quanto privi degli organi della respirazione.

⁹⁴ *De Int. comm. min.*, PL 64, coll. 303-304.

«sine tempore», cioè i «nomina» e i «verba».⁹⁵ Dunque all'interno della categoria della «vox significativa naturaliter» si fissano stabilmente, senza eccezioni di rilievo, la «vox animalium» e i «gemitus infirmorum».⁹⁶ Anche Ruggero Bacone nelle *Summulae dialectices* (De Libera 1986, p. 223) definisce la «vox significativa naturaliter» come «ordinatur a natura ad significandum, ut gemitus infirmorum et omnis vox ferarum vel sonus», mentre la «vox significativa ad placitum est quae ex institutione humana aliquid significat, ut omne idioma graecum et latinum».⁹⁷

Dato il legame tra immaginazione e «vox significativa» fissato dalla tradizione e ripreso nel *LA* come tratto essenziale della manifestazione affettiva, giunto il momento di distinguere le rispettive attività, Llull attribuisce all'*affatus* autonomia di realizzazione, ricorrendo alla categoria dei malati inclusa dai testi citati sotto l'etichetta della «vox significativa naturaliter»:

Enfre ymagenatió e effatus és differència, car ymagenatió no és de la
esència de la sencitiva e aquest efatus que nós encercam és de la esència
sencitiva, car si eren una cosa mateixa en nombre seguir s'ia que totes
vegades que hom parlàs, ymagenàs e que totes vegades que hom ymagenàs
parlàs; e encara, que·ls hòmens enbriacs ho malautes per frenezis o qui són
orats, qui parlen sens ymagenar, ymagenassen, la qual cosa és impossible,
segons que d'assò avem sperienza (ll. 434-440).

⁹⁵ Sempre S. Tommaso (*Peri hermeneias exp.* I, IV, 46) afferma che gli animali attraverso i suoni «proprias passiones naturaliter significant».

⁹⁶ Boezio, nel commento al *De interpretatione* scrive che «neque solum nomen vox significativa est, sed sunt quaedam voces quae signifacant idem», ovvero il gemito dei malati e i versi degli animali. Ancora Robert Kilwardby, nel *Commentum super Priscianum maiorem*, osserva come solo la voce umana sia prodotta «ex institutione», mentre «omnis alia vox, quae nullo profertur affectus mentis est vox significativa solum naturaliter».

⁹⁷ Particolarmente interessante risulta il seguente passo di Ruggero Bacone (De Libera 1986, p. 222) perché ricorda da vicino le argomentazioni lulliane sulla voce degli animali: «vox significativa est per quam omne animal interpretatur aliquid omni vel alicui sue speciei - omne vero animal potest hoc facere, quia natura non dedit ei vocem otiosam. Et hoc possumus videre manifeste, quia gallina aliter garrit cum pullis suis quando invitat eos ad escam et quando docet eos carere a milvo». Scrive Llull: «Si vou no fos, aucl no feera son niu ni la perdiu no cridara sos fils ne.l rossiynol no atrobata sa muler e cascun aucl engenrara son semblan e no partissipara ab él en vou, car no engenra en él vou en potència, e fòra natura vácua, la qual vacuítat destruïra l'orde de natura e tots los animals». Per la «vox animalium», cfr. Eco *et alii* (1989).

Questa lettura dell'*affatus* come senso responsabile dell'emissione della «vox significativa» è poi confermata dal primo seguace di Llull, il francese Thomas Le Myésier che nel *Breviculum* scrive degli animali: «...maxime animal gressibile vel volatile habens omnes quinque sensus: *vocem* habent similiter, *naturaliter significantem loco affatus*». ⁹⁸

Nella tradizione scolastica, come si nota dagli esempi riportati sopra, la linea esegetica del *De anima* si interseca con quella del *De interpretatione*, attraverso la combinazione dei dati fisiologici della prima opera con le considerazioni di natura semiotica della seconda, al fine di distinguere l'emissione vocale animale da quella umana e specificare la relazione fra *intellectus* e *vox*. Per citare un solo esempio, s. Tommaso afferma: «Oportet enim ad hoc quod sit vox, quod verberans aerem sit *aliquid animatum, et cum imaginatione* ad aliquid significandum. Oportet enim quod vox sit sonus quidam significans, vel *naturaliter* vel *ad placitum* (...) Operationes enim animales dicuntur, quae ex imaginatione procedunt». ⁹⁹

Rispetto ai testi richiamati, Llull limita nel *LA* le proprie argomentazioni all'ambito psicologico restringendole fin nelle premesse alla filosofia naturale (*antics ensercadors de les cose naturals*); quindi, volendo definire il nuovo senso in rapporto alle altre parti della sostanza, insiste più sui tratti comuni dell'emissione vocale che su quelli distintivi. ¹⁰⁰ Solo nella *Lectura*, come è già stato osservato, provvederà infatti a distinguere «vox» e «verbum», pur continuando a indicare genericamente il contenuto dell'espressione con il termine «conceptum», in cui troviamo riassunti oggetti molto diversi, quali il pensiero umano, i desideri e le passioni di tutti gli esseri animati. In altri termini, se nella tradizione alla categoria della «vox significativa» sono ricondotte tutte le manifestazioni vocali, anche quelle che Aristotele aveva escluso, Llull individua un senso che la rende possibile: la sua natura è involontaria ed è propria dell'essenza di tutti gli animali, al pari delle operazioni come «elementar, vegetar, sentir». Senza ricorrere alle distinzioni fra «naturaliter» e «ad placitum», egli modella allora la propria scoperta sulla «vox significativa naturaliter», differenziando poi le manifestazioni degli uomini e degli animali in base all'origine razionale o immaginativa del concetto, che «és fet per entendre o ymagenar o ensems en home e en les inracionals per ymagenar tan solament» (ll. 419-420). Si tratta di una posizione opposta a quella genuinamente

⁹⁸ ROL, *Supplementum lullianum*, t. I, p. 64, ll. 933-5.

⁹⁹ In *Aristotelis librum De anima Commentarium*, II, XVIII, 477.

¹⁰⁰ Vedi su questo punto Perarnau (1983, pp. 89 e 94) e Johnston (1990, pp. 15-6).

aristotelica esposta nel *De anima*, secondo la quale ciò che distingue la voce animale da quella umana è la capacità di articolare suoni distinti, una differenza materiale e formale che prescinde dai contenuti.¹⁰¹

Nel *LA* la relazione parola-concetto non viene però completamente svolta: «aquest concebimén dedins la substància és manifestat defores per vou, en la qual és affigurada la conceptió dedins» (ll. 16-17). Che cosa significhi «affigurada» è spiegato in seguito, quando si chiarisce che «la figura de la qual manifestatió apar en la vou, la qual afatus spacifica del son e aquela vou vest de la *semblansa* de la conceptió...» (ll. 473-474). Per Aristotele le parole esprimono le «passiones» dell'animo e gli «intellectus», ma essendo questi «*similitudines rerum*», a loro volta le parole diventano, direttamente o «ad placitum», conseguenza delle proprietà reali delle «res». Tale connessione, solo potenziale nello Stagirita, viene completamente svolta dalla Scolastica. In Alberto Magno la relazione è espressa nel modo seguente: «[voces] primo sunt notae *similitudinum* quae sunt in anima, et per *similitudines* istas ad res referuntur» (*Peri herm.*, I, tr. 2, c. 1). Il circolo *res-intellectus-verba* si chiude con S. Tommaso, poiché «voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum *similitudines*; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus».¹⁰² Riconoscendo una dipendenza, per quanto mediata, della parola dal mondo esterno, gli esegeti di Aristotele avevano sviluppato le premesse del suo pensiero fino a farlo convergere con la prospettiva platonica del *Cratilo*.

Anche la voce lulliana manifesta, per la mediazione dell'*affatus*, la «similitudo» (cat. «semblansa») del concetto: «Paraula és imatge de semblança de pensa».¹⁰³ Ma Llull, non distinguendo nella «vox significativa», che assume come oggetto dell'*affatus*, le due componenti «naturaliter» e «ad placitum», si attiene nel *LA* strettamente alla psicologia offrendo una soluzione limitatamente a questi termini, e spiega la trasmissione materiale delle «semblances» dall'intelletto alla realtà esterna innestando la linea in parte sensata e in parte elementata nella similitudine del concetto immateriale: nel *DADI* (p. 49) afferma in modo esplicito che «affatus est coniunctus cum intellectus». Proprio nel ruolo che svolge di connessione naturale fra concetto e voce consiste la novità del sesto senso. Quando nella *Lectura* si articolano le componenti del senso che «cum naturali et corporali affativo conceptivo et cum suo proprio affabili conceptibili concipit exteriores

¹⁰¹ Cfr. Lo Piparo (1988, pp. 92-9).

¹⁰² S. Th., I, q. 13, a 1. Altri esempi si trovano sempre in S. Tommaso: «Nomina respondent rebus» (*In II Sent.*, dist. 9, q. 1, a 4); «Nomina imponuntur rebus, ex proprietibus earum sumpta» (*Ibid.*, dist. 23, q. 2, a 2).

¹⁰³ *Libre dels mil proverbis*, cap. XLVIII, n. 9, p. 1267b.

conceptibilibitates», altro non si indica che il rapporto tomistico richiamato, il legame fra realtà esterna, intelletto e voce veicolato dall'*affatus*. Llull rafforza tale legame di partecipazione scoprendo un senso che garantisce naturalmente il flusso dagli oggetti all'intelletto e alla parola. Quanto alla direzione del rapporto, direi che egli delinea nel tempo due possibilità diverse. Fino al *DADI*, cioè fino a quando non si specifica la funzione della parola all'interno del processo conoscitivo, la dinamica concetto-*affatus* è univoca, procede cioè dal primo verso il secondo, trovando il suo naturale fine in un altro essere animato che raccoglie la manifestazione con l'udito.¹⁰⁴ Nel *DADI* però la relazione *affatus*-udito si assolutizza, in quanto non si specifica se la comunicazione sia intersoggettiva o meno. Questo risultato credo vada di pari passo con l'autonomia che il senso assume qui rispetto alle potenze superiori nella prima fase confusa della sua percezione. Llull sembra condurre alle estreme conseguenze, con tutti i correttivi del caso, la natura sensibile dell'*affatus* e questo si nota proprio in rapporto all'immaginazione che non solo riceve le specie invece di fornire una rappresentazione, ma talvolta deve ricorrere alla mediazione dell'udito per poterle attingere. Si fissa in questo modo, ma già erano state poste le premesse nella scoperta del *LA*, un rapporto diretto fra parola e «res» grazie all'*affatus* e senza la mediazione degli «intellectus». Quest'ultima viene recuperata solo in un secondo momento, quando «intellectus innuit affatui, quod dicat».

Quanto al *verbum*, una sua connessione esplicita con l'*affatus* viene stabilita nella *Lectura*, come si è detto più volte. La dottrina del «verbum cordis», oggetto nell'Età Media di una corrente teologico-speculativa parallela a quella grammaticale dei Modisti, è svolta anche da Llull sia nelle opere precedenti il *LA* sia successivamente. Nella tradizione, che prendeva le mosse da s. Agostino (*De Trinitate*, XV), il *verbum* rappresentava un grado del processo conoscitivo, astrattivo o procedente da illuminazione, ed implicava, ma solo in secondo luogo, una riflessione sul linguaggio, sul rapporto conoscenza-parola, che a sua volta richiamava l'attività «ad extra» e «ad intra» di Dio. Il «verbum» è infatti generato, in analogia con la Trinità, dalle tre potenze dell'anima umana che, in Agostino come in Llull, sono l'intelletto, la memoria e la volontà.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ricordo che la voce significativa «est illa que *auditui* aliquid representat, ut 'homo'», secondo Pietro Ispano, e per Ruggero Bacone «non significativa est per quam nichil *auditui* representatur ut 'bubo'».

¹⁰⁵ *De Trinitate*. Ed. J. Mountain. Turnholt: Brepols, 1968. Corpus cristianorum, CC 50-50A. Il parallelo fra anima e Trinità è svolto in X, xi.

Nell'opera citata s. Agostino parla del «verbum quod foris sonat» come «signum verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen». Le fasi che scandiscono il passaggio dal pensiero alla parola sono tre: la prima è data dal «verbum cordis», unità conoscitiva puramente intellettuale; la seconda dall'immagine del suono concepito in una lingua particolare; la terza dalla parola articolata, segno transitorio del concetto intellettuale permanente. Abbiamo dunque il concetto o «verbum» propriamente inteso, quindi la «cogitatio soni» e infine il «verbum vocis». ¹⁰⁶ I due «verba» successivi al «verbum cordis» permettono la comunicazione, ma sono estranei al processo conoscitivo. L'interprete più acuto di questa dottrina, condivisa anche da s. Anselmo, Alberto Magno e s. Bonaventura, fu senza dubbio s. Tommaso, per il quale i «verba» propriamente detti sono tre, mentre con il quarto si connota «figurative» (*S. Th.* I, q. 34, a1) ogni parola o espressione umana. Solo la «vox significativa» può essere detta «verbum», «ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum». Tra i *verba* propriamente detti egli distingue appunto l'«interior mentis conceptus», la «imaginatio vocis» e la «ipsa vox interioris conceptus significativa».

Nella produzione lulliana tale tradizione si riflette nel tema della «locutio angelorum», posta più di una volta in parallelo con la comunicazione fra le tre potenze dell'anima razionale, il cui concorrere produce il «verbum» in senso gnoseologico. Secondo il *Libre dels àngels* (1274-1283?) ¹⁰⁷ le tre potenze dell'anima umana coniugano la loro attività «en la thèorica mentalment, sens paraules sensuàls», producendo un «verbum» razionale simile a quello angelico. Il concetto viene ripetuto anche nel *Libre de meravelles* (*OE*, I, p. 348) (1288-1289) e nell'opuscolo tardo, successivo alla campagna antiaverroista, *De locutione angelorum* (1312). ¹⁰⁸

Due opere sono però fondamentali per comprendere il ruolo che i *verba* rivestono nel processo conoscitivo. Si tratta delle *Quaestiones* (1289) e dell'*Ars inventiva* (1290), che abbiamo già avuto modo di richiamare. In ambedue i casi

¹⁰⁶ Tale successione si deriva da numerosi passi contenuti in questo stesso capitolo del *De Trinitate*: «Pervenendum est ergo ad illum verbum nominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae sed a deo factae imaginis Dei, quod neque prolative est in sono neque cogitativum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit» (XV, xi).

¹⁰⁷ Come l'uomo «sensuàlment ab paraules certifica altre home en so que membra e ama e entén», così l'angelo usa le proprie facoltà per comunicare, «car si per paraula sensual enteniment qui és potència entellectual, entén, quant molt més j'è intelligència pot entendre per l'atra en los àngels qui simplament e absoluta són de natura de intelligència» (*ORL* XXI, p. 356).

¹⁰⁸ La «locutio angelorum» è detta «conceptus mentis» e, diversamente da quella umana, non necessita dell'*affatus* né dell'udito. Vedi Perarnau (1983, pp. 104-121).

Llull distingue i «verba» sulla base del loro contenuto conoscitivo. Nella prima opera (q. LIV «Quomodo anima generat verbum»), ne individua due, detti rispettivamente «intellettuale» e «sensuale» o «corporale». L'intelletto, attraendo le «phantasias» intellettuali, ovvero le «similitudines» delle Dignità divine, degli angeli e dell'anima razionale, genera il primo, mentre il «corporale» si forma per attrazione delle «phantasias» o «similitudines» degli oggetti materiali. Il razionale risulta dalle operazioni di volontà, memoria e intelletto; il sensibile è composto invece «de corporalibus et spiritualibus similitudinibus» e «generatur a tribus potentiis animae una cum imaginatione». Qui egli si attiene al significato primario e puramente gnoseologico del termine.

Si è visto come i due «verba» individuati nelle *Quaestiones* siano uno intellettuale e l'altro immaginativo, anche se definito sensibile per i contenuti che implica. Nell'*Ars inventiva*, che segue di un solo anno le *Quaestiones*, Llull torna a svolgere il tema dei «verba» all'interno della teoria dei «punti trascendenti», distinguendone questa volta tre tipi: il «verbum rationativum sensatum, quod potentia rationalis per sensuale potentiam constituit», il «verbum rationativum imaginatum, quod ipsa rationalis potentia per imaginatione constituit», quindi il «verbum rationatum non sensatum nec imaginatum, quod ipsa sola rationalis per virtutem sui supra sensum et imaginatione concepit» (p. 52). Il «verbum sensibile» delle *Quaestiones* si specifica qui in sensibile e immaginativo, segno che è avvenuta una ulteriore articolazione dei contenuti esprimibili e che è possibile un rapporto diretto dell'intelletto con i sensi. In queste due opere l'interesse di Llull è concentrato sul processo conoscitivo, per cui l'assenza di riferimenti all'espressione vocale dei concetti non meraviglia.

Colpisce invece la mancanza del sesto senso nella *Rethorica nova* del 1301,¹⁰⁹ il cui impianto si fonda proprio sulla corrispondenza fra «verbum mentis» e «verbum oris». In quest'opera infatti la «pulcritudo vocabulorum», secondo i principi della nuova retorica, è commisurata ai contenuti e alle relazioni sostanziali fra enti, tanto più belli quanto più elevati nella scala delle creature. Llull afferma anche in questo contesto la propria fiducia nella verità della parola se pronunciata al termine di una serie corretta e ordinata di operazioni conoscitive, completate le quali il discorso riflette il concetto, ma anche l'ordine naturale gerarchico in cui ogni essere è inserito in base al proprio grado di concordanza con i principi primi del creato. La definizione del «verbum» viene approfondita nella terza parte dell'opera dal titolo «De scientia» ed è svolta secondo le nove regole dell'*Ars*

¹⁰⁹ Johnston (1990, p. 155) introduce una timida ipotesi sull'assenza dell'*affatus* in questa «retorica dell'essere»: «probably because Llull had composed most of it in earlier years». Ma la *Rethorica Nova*, secondo quanto recita l'*explicit*, fu stesa in catalano nel 1301 e tradotta in latino a Genova nel 1303, ovvero sei anni dopo la composizione del *LA*.

generalis. Alla domanda «Quid est verbum?» si risponde che «verbum est vox significativa que significat verbum mentis quod homo in cogitatione concipit, quo et movet linguam per aerem, in quo *suam similitudinem* imprimit ad hoc quod audientibus reveletur». Ancora nella «secunda questio» («Ex quo sit verbum?»), spetta alla lingua imprimere nell'aria le «similitudines» del concetto (p. 65) e nella sesta ricorre la distinzione fra «verbum mentale» e «verbum vocale» (p. 68). I termini sono molto simili a quelli dell'*affatus*, ma Llull non si sofferma sull'emissione della voce, considerandola il naturale presupposto della disciplina retorica, il cui meccanismo ha già trattato specificamente. Il problema centrale resta quello della comunicazione, della trasmissione corretta, sotto il profilo morale e ontologico, delle verità in potenza nel «verbum mentis», rispetto al quale l'articolazione del suono svolge un ruolo del tutto marginale. A ben vedere, eccettuato un breve riferimento dell'*Arbre de ciència* (p. 935b), Llull non affronta mai congiuntamente il tema della retorica e quello dell'*affatus*, perché evidentemente la prima lo presuppone, come presuppone l'esistenza della grammatica e delle sue regole.

Chiarito il rapporto fra il senso aggiunto e le dottrine della «vox significativa» e del «verbum», credo emerga con chiarezza il valore della scoperta lulliana, in cui si combinano la riflessione sulla natura materiale del linguaggio, sui suoi meccanismi fisiologici, e la consapevolezza critica della sua appartenenza al mondo sensibile. Il primo aspetto deriva da Aristotele e dai suoi esegeti, il secondo è invece di ascendenza agostiniana. Si ha l'impressione che queste due linee, fondamentali nel pensiero lulliano, non si intersechino o comunque tendano a rimanere indipendenti proprio in merito al tema dell'*affatus*, non fondendosi in una organica definizione del rapporto fra conoscenza e parola. Scoprendo l'*affatus* Llull cerca di colmare quella dicotomia fra contenuto razionale e espressione sensibile in cui consisteva l'anarchia della parola denunciata da s. Agostino e da lui ripresa nel *LC*, dove essa esprimeva correttamente i contenuti dell'intelletto solo al termine di una serie di atti al contempo morali, ontologici e conoscitivi. L'espressione verbale però, attribuita in quest'opera alla conclusiva azione della potenza motiva, si sottraeva parzialmente al controllo dei livelli superiori dell'anima perché le sue componenti, sensibile e concettuale, non la rendevano completamente assimilabile alle altre operazioni. L'individuazione di un senso responsabile dell'espressione presenta allora il vantaggio di poter considerare la parola nella successione necessaria sopra ricordata e di certificare il suo contenuto di verità su base psicologica, ma anche di segnare i limiti inerenti alla sua natura materiale. Nel definire la differenza fra concetto e *affatus*, Llull nel *LA* (ll. 425-433) afferma che se il nuovo senso non esistesse

seria la manifestatió de la conceptió pus natural object a manifestabilitat no sensada en la vou no conijuncta ab la conceptió, la qual vou no és sensada,

que a la sencitiuitat en la qual conceptió és sustentada en quant la sua empremsió e figurada en la sencitivitat e sencibilitat és sustentada e moguda e assò és impossible e contra cós de natura e contra la maior propinquitat e veynansa e concordansa que és enfre la entel·lectuytat e la ymagenatió e la sencitiva, que és enfre propinquitat e veynansa e concordansa de la entel·lectuytat e ymagenatió e les cozes no sensades.

Se la voce può esprimere sensibilmente le «semblances» dei concetti razionali o immaginativi, allora è necessario che esista un medio naturale, che «sent» questa «semblansa» del concetto e che la imprime nella voce. Tutte le potenze di cui l'uomo è risultato partecipano a questo atto ed è nella loro successione che emerge la necessità del nuovo senso:

potenza razionale	conceptum
potenza immaginativa	conceptum (vox significativa)
potenza sensitiva	affatus
potenza vegetativa	piacere delle cose comunicate
elementi	(aria) vox

Nell'*Arbre de ciència* infatti «Effatus és així trípex com los altres senys; car l'àer hi posa la vou, e la vegetativa hi posa lo plaer desirat e digerit en les espècies tocases d'on ix la vou, e'l seny hi posa lo sentir al oir en manifestar la cosa concebuda per linia moguda de la concepció a la manifestació qui's es fa en la paraula» (p. 599a).

La sua scoperta non è il risultato di un processo di esclusione, ma nasce dalla volontà di sottolineare la continuità fra le potenze che l'espressione vocale presuppone, di completare la linea conoscitiva che dall'esterno procede verso l'interno e viceversa, secondo quella «influença e refluència» lineare che Llull aveva attribuito, prima che all'*affatus*, all'intelletto e all'immaginativa nel loro rapporto con il mondo sensibile, e che adesso trova un supporto anche nella parola. Credo non si possa negare che, nonostante le molteplici implicazioni che il concetto riveste nel sistema del filosofo catalano, esso sia nato da una riflessione sulla natura del linguaggio e non da considerazioni diverse o marginali che avrebbero poi finito per determinarne l'invenzione.

Elena Pistolesi
Università di Firenze

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ramon Llull

- Arbre de ciència*. OE I, pp. 547-1046.
- Ars brevis de inventione iuris*. ROL XII (1984), pp. 257-389.
- Ars inventiva veritatis*. MOG V (1729), pp. 1-211.
- Art amativa*. ORL XVII (1933), pp. 1-398.
- Compendium seu Commentum Artis demonstrativae*. MOG III (1722), pp. 293-452.
- Doctrina pueril* (1972). Ed. G. Schib, ENC A 127.
- Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem*. MOG V (1729), pp. 359-716.
- Liber de ascensu et descensu intellectus*. ROL IX (1981), pp. 1-199
- Liber de praedicatione*. ROL III-IV, (1961-1963).
- Libre de contemplació*. OE II, pp. 85-1269.
- Libre dels mil proverbis*. OE I, pp. 1243-1269.
- Metaphysica nova et compendiosa*. ROL VI (1978), pp. 1-51.
- Proverbis de Ramon*. ORL XIV (1928), pp. 1-324.
- Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*. MOG IV (1729), pp. 17-224.
- Rethorica Nova*. Ed. Mark D. Johnston (Iowa City, Iowa: Privately Printed. 1991).
- Vita coetania*. ROL VIII (1980), pp. 259-309.

Studi

- Bacon, Roger (1964) - *Opus maius*, ed. John H. Bridges (Frankfurt am M.: Minerva, Unveränderter Nachdruck, Oxonii 1897).
- Badia, Lola (1988) - «Ramon Llull i la tradició literària», *EL* 28, pp. 121-138.
- Badia, Lola (1991-1992) - «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43, pp. 277-295.
- Badia, Lola (1992) - *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull* (Barcelona: Quaderns Crema).
- Bonner, Anthony e Badia, Lola (1991) - *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Les Naus d'Empúries).
- Colom, Miquel (1982-1985) - *Glossari general lul·lià*, 5 voll. (Mallorca: Editorial Moll).
- Dagenais, John (1979) - «Speech as the Sixth Sense. Ramon Llull's Affatus», *Estudis de llengua, literatura i cultura catalanes. Actes del Primer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica. Urbana, 30 de març - 1 d'abril de 1978*,

- a cura d'A. Porcheras-Mayo *et alii* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 157-169.
- Dagenais, John (1983) - «Origin and Evolution of Ramon Llull's Theory of "Affatus"», *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica. Toronto, 1982*, a cura de P. Boehne *et alii* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat), pp. 107-121.
- De Libera, Alain (1986) - «Les "Summulae dialectices" de Roger Bacon. I-II De termino, De enuntiatione», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 53, pp. 139-289.
- Eco, Umberto *et alii* (1989) - «On animal language in the Medieval classification of signs», *On the Medieval theory of signs*, eds. U. Eco e C. Marmo. (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins), pp. 3-41.
- Hillgarth, Jocelyn N. (1982) - *El problema d'un imperi mediterrani català (1229-1327)*. (Palma: Editorial Moll).
- Johnston, Mark D. (1977) - *The Semblance of Significance: Language and Exemplarism in the Art of Ramon Llull. With the text of the Rethorica nova from Paris B. N. ms. lat. 6443c*. (Tesi di dottorato in filosofia discussa alla Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland).
- Johnston, Mark D. (1990) - «Affatus: Natural Science as Moral Theology», *EL* 30.1, pp. 3-30; 30.2, pp. 139-159.
- Johnston, Mark D. (1990a) - «'Affatus' and the Sources of Llull's Latin Vocabulary», *Studia Lullistica et Philologica*, pp. 39-44.
- Llinarès, Armand (1963) - *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (Grenoble: Presses Universitaires de France).
- Llinarès, Armand e Gondras, Alexandre Jean (1984) - «Affatus», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 51, pp. 269-97.
- Lo Piparo, Franco (1988) - «Aristotle: The Material Conditions of Linguistic Expressiveness», *Versus* 50/51, pp. 83-102.
- Niedereche, Hans-Josef (1987) - *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo* (Madrid: Sociedad General Española de Librería).
- Pacchi, Arrigo (1958) - «Note sul commento al "De anima" di Giovanni di Jandum: I. La teoria del senso agente», *Rivista critica di storia della filosofia* 13.4, pp. 372-383.
- Pelzer, Auguste (1964) - *Études d'histoire littéraire sur la Scolastique médiévale* (Louvain/Paris: Publications universitaires)
- Perarnau i Espelt, Josep (1982) - «Un text català de Ramon Llull desconegut: la "Petició de Ramon al Papa Celestí V per a la conversió dels infidels". Edició i estudi», *ATCA* 1, pp. 9-46.
- Perarnau i Espelt, Josep (1983) - «'Lo sisè seny, lo qual apel·lam affatus' de Ramon Llull. Edició i estudi», *ATCA* 2, pp. 23-121

- Pereira, Michela (1990) - «Un lapidario alchemico: il “Liber de investigatione secreti occulti” attribuito a Raimondo Lullo. Studio introduttivo ed edizione», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1.2, pp. 549-603.
- Pring-Mill, Robert D. F. (1991) - *Estudis sobre Ramon Llull (1956-1978)*, a cura de L. Badia i A. Soler (Barcelona: Curial).
- Riquer, Martín de (1964) - *Història de la literatura catalana*, vol. I (Barcelona: Edicions Ariel).
- Rubió i Balaguer, Jordi (1959) - «La “Rhetorica nova” de Ramon Llull», *EL* 3, pp. 1-20, 263-274.
- Rubio, Josep Enric (1995) - *Literatura i doctrina al Llibre de Contemplació de Ramon Llull* (València: Editorial Saó).
- Ruiz Simon, Josep Maria (1986) - «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)», *Randa* 19, pp. 69-99.
- Studia Lullistica et Philologica* (1990) - *Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Civitate Majorcarum: Maioricensis Schola Lullistica).
- Trias Mercant, Sebastià (1976) - «Raíces augustinianas en la filosofía del language de R. Llull», *Augustinus* 21, pp. 59-80.
- Trias Mercant, Sebastià (1990) - «El lingüisme filosòfic en el “Liber de Ascensu et descensu intellectus”», *Studia Lullistica et Philologica*, pp. 77-88.
- Trias Mercant, Sebastià (1993). *Ramon Llull. El pensamiento y la palabra* (Mallorca: El Tall).
- Tusquets i Terrats, Joan (1993). *La filosofia del llenguatge en Ramon Llull. Marc, exposició i crítica* (Barcelona: Editorial Balmes).
- Vidal i Roca, Josep Maria (1982) - «El “Liber de l'affatus” de Ramon Llull», *Afar* 1, pp. 13-31.
- Wolfson, Harry A. (1935) - «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts», *Harvard Theological Review* 28.2, pp. 69-133.

RESUM

Llull's original discovery of a sixth sense responsible for vocal expression presents many different implications. After a first definition in the *Liber* of 1294, the *affatus* takes on a role which becomes progressively more defined and autonomous. Originating within the framework of a revision of Aristotelian psychology, it shares with the other senses the limits of our direct and imperfect knowledge of reality. As a result the word ceases to exercise a privileged — although ambiguous — role of mediation between *res* and *intellectus*. By setting the *affatus* in the necessary succession of operations which lead to the truth, Llull aims to underline the material nature of language.

EL *DICTAT DE RAMON* Y EL *COMENT DEL DICTAT*. TEXTO Y CONTEXTO

1. LA OBRA Y SU CIRCUNSTANCIA: «EN VINÉN DE PARÍS»

Ramon Llull había puesto en su segunda visita a París demasiadas ilusiones y había albergado, quizá, la idea de recibir de la Sorbona, es decir, del templo de la dama Inteligencia y centro intelectual de la cristiandad, el debido reconocimiento a sus esfuerzos y el definitivo espaldarazo para su método de convertir infieles. Las obras escritas por Llull en París en los años 1297-1299 se han de considerar, en todo caso, como un intento de encontrar los medios para hacer asequibles y viables los postulados del Arte a los maestros de París dedicados, en su mayoría, a estudios de contenido eminentemente filosófico e imbuidos en una concepción del saber de corte aristotélico.¹ Allí casi no tratará temas teológicos, sino que, considerando el enorme prestigio que iba adquiriendo la Facultad de Artes,² se dedicará a reflexionar sobre cuestiones de filosofía, astronomía, medicina y geometría. La característica común a todos los tratados de esta fecunda estancia no es el examen profundo y original de estas materias sino todo lo contrario. Partiendo de unos conocimientos superficiales en estas disciplinas pretende Llull dejar fuera de toda duda que todas las ciencias sirven para mostrar la necesidad y utilidad del Arte. En París adquiere el horizonte del programa luliano nuevos contornos con una nueva y profunda

¹ Sobre la estancia de Ramon Lull en París en 1297-99 véase *ROL* V, pp. 117-9, Hillgarth, *Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971), pp. 154-61, y *ROL* XVII, pp. IX-XI. La lista de las obras compuestas en este período vid. Pla 82-96 y Bo III.28-40.

² En París, después del asentamiento de los diferentes colegios en la orilla izquierda del Sena, la universidad fue creciendo y formando un cuerpo compacto con autonomía propia. Las diversas facultades presentaban un crecimiento poco homogéneo. Mientras el esplendor de la Facultad de Teología había pasado su cénit, la Facultad de Artes seguía creciendo exorbitadamente contando ya, a finales de siglo, con unos 120 maestros. Cf. la introd. de H. Riedlinger a *ROL* V, pp. 12-14 y Hillgarth, p. 252. Fueron, en efecto los maestros de las Facultades de Artes y Medicina quienes se interesaron más vivamente por el *Ars* luliano. Llull discutió en París más con los artistas que con los teólogos, cf. Hillgarth, p. 155.

preocupación: el averroísmo. A su obstinada acción de lograr una ayuda más eficaz y decidida para sus planes de misión añade Llull, desde esta estancia en París, un profundo desasosiego por un error latente en la misma intelectualidad parisina que él consideraba irreconciliable con su ideario.³

Salvo un pequeño grupo de adeptos, la mayoría de los maestros no pusieron gran empeño en escuchar a Llull y no supieron valorar el enorme esfuerzo y la novedad de la respuesta luliana a los problemas de aquel tiempo. Tacharon de fantástico al inventor del nuevo método o Arte al que calificaron, por lo menos, de irracional. Llull era en París un viejo simpático y respetado, pero un autodidacta y, como tal, un tipo original en el ambiente intelectual y cerrado de la capital francesa. Su Arte no estaba adaptado ni al ideario ni a los programas de la Facultad de Artes. En aquel ambiente filosófico no tenían, además, cabida deseos y planes de carácter pastoral y misionero. Y encima se permitía Llull el lujo de atacar con vehemencia las tendencias que estaban de moda en los ambientes intelectuales laicos de París. Un puente entre su Arte y la élite intelectual parisina era muy difícil ya que los escritos lulianos, como apunta F. van Steenberghen, «reflètent très vivement la personnalité de l'auteur, son zèle apostolique, sa virtuosité intellectuelle, son imagination ingénieuse, mais aussi son savoir d'autodidacte, une certaine naïveté ingénue dans la manière d'aborder les problèmes et surtout dans la manière de construire ses 'démonstrations'. Sa connaissance des débats philosophiques de la fin du XIII^e siècle et des écrits qui en sont les principaux témoins... paraît fort limitée. Il vit dans un monde d'idées très personnel et, sur la base d'une information réduite, il échafaude des réfutations dans les cadres de sa propre dialectique, sans établir un véritable dialogue avec ses adversaires».⁴

Llull se dio cuenta, en todo caso, de las dificultades de comunicarse con los universitarios de París y del enorme abismo entre su lenguaje y el lenguaje de la escuela. Las obras teológicas que escribió allí son también una muestra de aquel esfuerzo que hacía Ramon en adaptarse al mundo intelectual de la Sorbona.⁵ Pode-

³ La lucha de Llull contra el averroísmo, que será el tema principal en la tercera estancia en París (cf. la introd. de H. Riedlinger a *ROL* V), comienza ya en esta segunda estancia con la *Declaratio Raimundi* (*ROL* XVII, pp. 219-402). Cf. Ruedi Imbach, «Lulle face aux Averroïstes parisiens», en: *Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux* 22 (Toulouse, 1987), pp. 261-282.

⁴ En su recensión a *ROL* V: *EL* 13 (1969), 102.

⁵ P. e. la *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Pla 87, Bo III.31). El «Libro de las Sententias» era el texto sobre el cual se fundamentaba en París la enseñanza universitaria de la Teología.

mos tomar en serio, por eso, la profunda sensación de fracaso que Llull insinúa en la *Vita coetanea*⁶ y expresa el *Cant de Ramon*.⁷ La vuelta de París y la solicitud ante el rey de Aragón de un permiso de predicar en mezquitas y sinagogas⁸ parecen indicar un abandono de la actividad escrita y un intento serio de dirigir sus afanes hacia un apostolado a través de la palabra. Aunque, al parecer, no fue más que un deseo pasajero, es evidente que después de la estancia en París hay en sus escritos un cambio de destinatario y de temática. Mientras la obra parisina acusa el esfuerzo de adaptarse a las necesidades de los maestros de la facultad de Artes y quizá también a los de la de Teología, las obras escritas en Barcelona y Mallorca (1299-1300) muestran unas preocupaciones inmediatas diversas predominando la comunicación menos intelectual y más afectiva. Es evidente la casi total desaparición del rígido esquema artístico y la adaptación a un auditorio más popular.

No es aventurado suponer que este desengaño implicase, aunque sólo transitoriamente, un cambio en la perspectiva del Beato: de una visión que pudiéramos llamar europeo-céntrica de carácter especulativo hacia una visión mediterráneo-céntrica de carácter más práctico y popular. En Mallorca se dirige disputando y predicando a un auditorio bien diferente al de París. Es, por ello, harto significativo el hecho de que la obra *Principia philosophiae*, fuese comenzada en París (siguiendo la estructura del *De quadratura et triangulatura circuli seu Liber de principiis Theologiae*) e interrumpida bruscamente en Mallorca.⁹ En esta obra aparece en toda su prolijidad el rígido orden y exacto método que exigía el entorno filosófico parisino. No es extraño, pues, que le cueste trabajo continuarla en Mallorca. Lo hace con cierta desgana hasta que termina por rematarla improvisadamente poniendo como pretexto el estar ocupado en los problemas de su querido Monasterio de Miramar y no tener tiempo para llevarla a cabo según el ambicioso plan propuesto

⁶ ROL VIII, op. 189, lin. 496-503.

⁷ Vv. 43-48, ORL XIX, pp. 258s.

⁸ Extendido en Barcelona el 30 de octubre de 1299. El rey Jaime II de Aragón le da permiso para predicar «en les sinagogues del jueus el dissabtes i diumenges, i en les mesquites dels sarraïns els divendres i dissabtes, per totes les nostres terres i tots el nostres dominis». Cf. A. Rubió y Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, t. I (Barcelona, 1908), pp. 13-14. La distinción entre «terres» y «dominis» pone en claro que este permiso se extendía también a las islas Baleares pues el rey de Mallorca era, en aquel momento, vasallo del de Aragón.

⁹ Cf. ROL XIX, op. 86 y también mis artículos «*Principia philosophiae [complexa]* y Thomas Le Myésier», *SL* 34 (1994), 75-91, y «Geometría, filosofía, teología y Arte. En torno al libro *Principia philosophiae* de Ramon Llull», *SL* 35 (1995), 1-29.

en la introducción.¹⁰ No es extraño tampoco que al comienzo del libro que compuso a continuación, el *Liber de Est Dei*,¹¹ se encuentre una reflexión sobre la necesidad de buscar una nueva forma de expresarse y la urgente exigencia de utilizar nuevos vocablos y dejar a un lado el vocabulario usado por los intelectuales cristianos. Esta actitud, sin embargo, no durará mucho tiempo y pronto lo veremos volver de nuevo a una intensa actividad literaria similar en estructura y concepto a épocas anteriores. Nos encontramos aquí, pues, con un paréntesis tan fecundo como interesante.

Llull abandona París y se dirige a Barcelona donde escribe una obra breve en verso que lleva por título *Dictat de Ramon*.¹² Es una obra breve en la que se enumeran en versos pareados cien argumentos racionales (a dos versos por argumento) para demostrar a los no creyentes las verdades de la fe cristiana. Llull dedica este opúsculo a un rey muerto, San Luis de Francia, y a un rey vivo, el de Aragón. La dedicatoria al santo rey Luis IX hay que verla, quizá, bajo la impresión de su, entonces, reciente canonización llevada a cabo por Bonifacio VIII en 1297.¹³ La dedicatoria a Jaime II, rey de Aragón, va acompañada de una petición: «...que m donets poder / per vostres regnes e comtats, / castells, viles e ciutats, / que ls serraïns faça ajustar, / e los judeus, al disputar / sobr'est novell nostre *dictat*».¹⁴ Está claro, pues, que este libro fue escrito alrededor del 30 de octubre de 1299 cuando Llull consiguió del rey de Aragón el permiso de predicar en sinagogas y mezquitas.¹⁵ Se trata de un guión homilético para que frailes dominicos y franciscanos puedan predicar a judíos, musulmanes y también a aquellos cristianos que dicen no creer en los artículos de la fe. La posibilidad de hacerse oír en los centros de culto de infieles y hacer propaganda allí de la fe cristiana no era una novedad en los países de la Corona de Aragón. Los dominicos habían ensayado en tiempos de Jaime I un programa similar.¹⁶

¹⁰ Cf. *ROL* XIX, p. xxx y 323.

¹¹ Cf. *ROL* XXI, op. 92.

¹² Ed. del texto catalán en *ORL* XIX, 261ss., y del texto latino en *ROL* XIX, 327ss. Cf. Eusebi Colomer i Pous, *L'actualitat de Ramon Llull*, Lliçó Inaugural del Curs Acadèmic 1994-1995 de la Universitat Ramon Llull, 10 d'octubre de 1994, esp. pp. 14ss.

¹³ Cf. Hillgarth, p. 107.

¹⁴ *ORL* XIX, p. 273

¹⁵ Cf. supra not. 8.

¹⁶ Sobre el decreto de Jaime I del 12 de marzo de 1242 (aprobado por Inocencio IV el 9 de agosto de 1245) cf. Berthold Altaner, *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts* (Habelschwerdt, 1924), p. 90; Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Madrid, 1981), I, p. 123; Antonio de Bofarull y Brocá, *Historia crítica (civil y eclesiástica) de Cataluña* (Barcelona, 1878), IV, p. 310. Sobre la predicación forzada cf. E. Colomer, «Die

Para explicar y aclarar el conciso *Dictat* escribe Llull a continuación una breve declaración del mismo: el *Coment del dictat*.¹⁷ Todavía en Barcelona, antes de embarcar para Mallorca, escribe el *Libre de oracions*¹⁸ que dedica al rey Jaime y a la reina Blanca de Anjou que, a la sazón, contaba 17 años.

Llull debió estar en Barcelona unos tres meses. Ésta fue, según las fuentes de que disponemos, su estancia más larga en la capital de Cataluña. A juzgar por las dedicatorias de sus libros y examinando el acontecer político del momento, esta estancia parece haber estado condicionada por la presencia de la pareja real aragonesa y sirvió para estrechar una relación amistosa y constante entre Jaime II de Aragón y Ramon Llull.¹⁹ Llull cuidó con afecto especial sus relaciones con Jaime II, que desde 1291 era rey de Aragón, y había moderado desde un principio la conflictiva política de su padre Pedro y su hermano Alfonso de cara a su hermano y tío rey de Mallorca. Se puede suponer con cierto fundamento que no fue éste el primer encuentro con el joven rey de Aragón. Llull había estado en Barcelona en 1294²⁰ cuando Jaime II, con grandes dotes diplomáticas, había logrado desbloquear las relaciones con el papa y llevaba con buen tiento las negociaciones previas al tratado de Anagni (junio 1295). Esta relación se irá desarrollando positivamente en los años siguientes y será muy intensa hasta el final de su vida.²¹ Jaime II terminará hablando de Llull como de una persona «el qual nos amam».²² No deja de ser curioso y algo enigmático que esta amistad comience a manifestarse justamente en el momen-

Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters», en: Paul Wilpert (ed.), *Judentum im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 4 (Berlin, 1966), pp. 183-227, esp. 213s., trad. castellana en *EL* 10 (1966), 5-45; 12 (1968) 131-144; esp. pp. 42-44.

¹⁷ Editado también con el *Dictat* (vid. supra not. 12).

¹⁸ Cf. *ORL* XVIII, pp. 313-392, y *ROL* XIX, pp. 407-411.

¹⁹ El colofón de *Libre de oracions* es muy explícito al respecto: «Finit es aquest Libre de oracions e de doctrina de amar Deu, en la ciutat de Barchinona... lo qual Libre es fet a requesta del molt noble senyor en Jacme rey de Aragó, et de la molt alta dona Blancha reyna de Aragó, sa muyler, qui dixeren a Ramon que faés aquest Libre qui donás doctrina e ensenyament per la qual aquells qui no saben pregar Deus lo sapien pregar, e aquells qui Deus no amen molt amar, lo sapien molt amar...», *ORL* XVIII, p. 392.

²⁰ Cf. Hillgarth, p. 145 n. 37.

²¹ Sobre las relaciones de Ramon Llull con Jaime II de Aragón cf. J. Carreras Artau, *Relaciones de Arnau de Vilanova con los reyes de la Casa de Aragón* (Barcelona, 1955), p. 51s.; Hillgarth, p. 64-75; S. Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull* (Palma de Mallorca, 1977), 253-256, y F. Domínguez Reboiras, «In civitate pisana in monasterio sancti Donnini. Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)», en *Traditio* 42 (1986), 389-437, p. 414, not. 97.

²² Carta de Jaime II al rey de Túnez (4 de noviembre de 1314), cf. *ROL* II, App. I, p. 399.

to en que Jaime II de Mallorca, el rey que había ayudado tanto la causa luliana y que había estado tantos años en liza con el de Aragón, comenzaba su segunda fase de gobierno en la isla.²³

El *Dictat* de Ramon y el *Coment del dictat* son, pues, dos obras escritas en Barcelona «en vinén de París», es decir, entre los meses de agosto a octubre, quizá incluso noviembre, del año 1299. Ambas obras son en realidad una sola, pues ya el mismo título indica el carácter complementario de las mismas: el *Dictat* es un poema de doscientos setenta y seis (o, quizá, doscientos ochenta) versos pareados y el *Coment* no es más que un comentario verso a verso de aquella obra.

2. CONSIDERACIONES SOBRE LA OBRA RIMADA LULIANA

Como otras obras de este período, el *Dictat* está escrito en verso y en catalán. Esta pudo ser, sin duda, causa de su poca difusión. Por razones obvias la obra rimada luliana en catalán no interesaba al intelectual formado en las rígidas estructuras lingüísticas de la escuela. Pero, aunque la gran mayoría de los versos lulianos «no pasan de didáctica prosaicamente rimada»,²⁴ el peso filosófico y teológico es mayor de lo que a primera vista pudiera parecer.

La obra en verso luliana es una de las menos conocidas y apreciadas de toda su enorme producción. La razón de este menor aprecio hay que verlo, quizá, en el hecho de que, a pesar de todas las técnicas y teorías que revolucionaron nuestra visión de la literatura, se sigue juzgando esta singular producción luliana con criterios neoclásicos como si la poesía tuviera que estar siempre desposada con la belleza.²⁵ Llull muestra, en efecto, un concepto artesanal casi utilitario de las formas rimadas. Llull no hace poesía, según aquella vaga idea que todos tenemos de la poesía, sino que se sirve del discurso rimado para su última y única tarea de convertir al infiel. Hacer versos es para Llull una noble operación intelectual que tiene como fin causar placer, pero sólo aquel «placer intelectual de entender» que es norma de su trabajo literario. No se muestra orgulloso de que sus «cantares e soes» sean «saborosos de cantar» y tampoco trata de encarecer el «bon son e cobras» como Alfonso el Sabio en sus *Cantigas*. Llull se muestra aquí versificador y no trovador, pero este hieratismo de artesano de la poesía tiene método.

²³ Cf. *ROL* XIX, pp. xviii-xlii.

²⁴ Mauricio de Iriarte, «Genio y figura del iluminado Maestro B. Ramón Lull», *Arbor* 4 (1945), 375-435, p. 418.

²⁵ «En la producció de Ramon Llull, més que en la de cap altre escriptor, cal tenir ben present que el concepte d'«obra rimada» no és sinònim d'«obra poètica»...» M. de Riquer, *Història de la literatura catalana*, t. I (Barcelona, 1964), p. 326.

Llull no se mueve dentro de un concepto de poesía como suprema elegancia acorde con la tradición cortesana provenzal, sino que lo utiliza como lo hacían los clérigos para sus fines apostólicos. Su poesía no va al corazón, sino a la cabeza. Sin embargo, sólo una crítica despistada puede dejarlos de lado y ver únicamente prosaísmo o un atentado contra el buen gusto. Falta naturalmente la fantasía literaria convencional, la trama novelada y el mundo épico-poético del *Blaquerna* o del *Arbre de filosofia d'amor*. Son versos rectilíneos y elementales en su forma y se comportan como cuerpos geométricos en seco enunciado y con resultados previsibles sin estridencias ni sorpresas. Sería interesante un análisis de los recursos meramente retóricos y de las asociaciones de ideas derivadas del modelo rítmico estricto. Se observa también una gran diversidad de niveles determinantes y una variedad impresionante de rasgos y soluciones de orden técnico que no toca aquí analizar en detalle. El recorrido de éste y otros de estos poemas puede dejar al lector exhausto y también aturdido por la mezcla de delicadas muestras de fina sensibilidad poética con la enumeración monocorde de temas filosóficos bien o mal digeridos en rima consonante. La característica dominante es, a pesar de alguna que otra escapada lírica, eminentemente intelectual.

Aunque no se pueda explicitar en este corto poema, lo que impresiona de esta vena poética luliana es que la técnica no es estorbo en la marcha decidida de su argumentación que deja paso, sin querer, al horizonte emotivo y descubre una personalidad poética fuera de serie. Ciertamente que estos pasos son raros y Ramón es muy desigual en el uso de sus dotes de poeta, pero Llull es, en todo caso, un maestro consumado en el manejo de la rima, se mueve en ese difícil terreno con una firme seguridad y absoluto dominio de su técnica. Este conocimiento profundo de sus leyes denuncia que Llull había ejercitado muchos años el oficio de trovador. La poesía tiene su más alto fin y su más digno deber en ponerse en marcha y servir, como todas las otras ciencias y artes, a la faena luliana de convertir infieles y convertir proposiciones. La tarea de descubrir el sentido profundo y original de estos versos ha de comenzar por reconocer el distinto valor que cada poeta concede a su tarea poética. En Llull está claro que esa tarea estaba subordinada a su mensaje intelectual y, por eso está claro también, que había dejado de compartir con sus contemporáneos poetas las razones últimas del arte de trovar:

Tot dia veem, Sènyer, anar juglars com a folls, e fan semblant d oradura, e son certs en ajustar diners enfre les gents nescies... Volrie ver, Sènyer, juglars qui anassen per les plasses e per les corts del princeps e del alts barons e que anassen dient la propietat qui es en los dos moviments e en les dues entencions, e la propietat e la natura qui es en los cinc senys corporals e los cinc espirituals, e que dixessen totes les propietats qui son en les cinc potencies de l'anima. Si aytals juglars, Sènyer, anaven per lo mon, aquells serien vertaders juglars e loarien so qui fa a loar e rependrien so qui fa a rependre.²⁶

²⁶ *Libre de contemplació*, cap. 118 (ORL IV, pp. 99 y 101).

Igualar con medidas de concordancia de sonidos las sílabas finales es una disciplina difícil que Llull domina por razón de una educación poética adquirida que utiliza en un catálogo muy limitado de formas. El verso exige un esfuerzo mayor que la prosa y por eso se estima como una obra de más alta calidad. Pero no fue ésta la razón que movió a Llull a utilizar la técnica del verso, sino otra de carácter más práctico que apunta a la disciplina de la memoria: «...en romanç / en rims e n mots qui son plans, / per tal que hom pusca mostrar / lògica e filosofar / a cels que no saben latí / ni aràbich...»;²⁷ «... e en rimes posat per so que no s oblit»;²⁸ «...faç est tractat / lo qual vull que sia rimat / car mils pot esser decorat».²⁹ Ramon Llull destinaba esta obra rimada a vulgarizar y facilitar la memorización de las verdades generales que él ponía como fundamento seguro de su construcción artística. Fue tal la ilusión de poner su obra en verso que intentó incluso una redacción rimada de su *Arte*³⁰ de la que Ramon d'Alòs-Moner dice «que acaba per caure'ns de les mans, tant és mancada de valor artística».³¹

El mismo Llull y sus discípulos más allegados parece que no tuvieron en gran consideración esta producción en verso, pues no siempre aparece consignada en el catálogo del *Electorium*. El olvido por parte de los lulistas de toda esta obra radica sin duda en la dificultad de transcribir el verso vulgar en seca prosa latina. Como bien indicó S. Galmés,³² este olvido tuvo un paréntesis notorio en los primeros siglos. Parece que entre los lulistas de la escuela valenciana tuvieron estas obras, como todas las escritas en lengua catalana, una enorme divulgación. A juzgar por la tradición manuscrita y los testimonios de los antiguos catálogos, esta obra rimada tuvo una respetable difusión en el ámbito lingüístico catalán hasta la decadencia literaria de este idioma iniciada a finales del siglo XV. Esta decadencia hizo lo suyo para relegar a un olvido secular estos versos didácticos, una original forma de literatura compuesta en su mayoría alrededor del año 1300. Como la decadencia del catalán coincidió, como bien se sabe, con la aparición de la imprenta, la divulgación de las obras lulianas no latinas se interrumpe, pues con la comercialización masiva del libro nadie podía pensar seriamente en la publicación de rimas de contenido filosófico-teológico. Los manuscritos fueron desapareciendo y para algunas obras la constitución segura del texto se hace enormemente difícil.³³

²⁷ *Lògica del Gatzell*, vv. 5-10 (*ORL XIX*, p. 3).

²⁸ *Desconort*, v. 819 (*ORL XIX*, p. 253).

²⁹ *Medicina de pecat*, vv. 9-11 (*ORL XX*, p. 3).

³⁰ *Aplicació de l'Art general*, *ORL XX*, pp. 207-51.

³¹ En el prólogo a *ORL XIX*, p. xv.

³² *ORL XX*, p. 297.

³³ Como muestra más palpable está la constitución del texto de *Medicina de pecat*, la mayor parte del cual se fundamenta en un único manuscrito del siglo XVIII (cf. *ROL XIX*, pp. 415-19).

3. LA TRADICIÓN PLURILINGÜE DEL *DICTAT DE RAMON* Y DEL *COMENT DEL DICTAT*

Al llegar a Mallorca, casi un año más tarde, Llull hizo o mandó hacer una traducción latina del *Coment* que titula *Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae*³⁴ y que más tarde citará él mismo bajo el título de *Liber de propositionibus*.³⁵ En el colofón de esta obra se indica que ese tratado fue traducido del catalán al latín no al pie de la letra, sino de una manera más libre. La nueva versión latina, aunque conserva la intención y las ideas fundamentales del *Coment*, abrevia considerablemente el texto y le da un carácter más intelectual perdiendo mucho de su aspecto inicial práctico-homilético. El *Tractatus*, es decir, esta traducción libre del *Coment* hecha o mandada hacer por Llull en el año 1300 tiene una tradición más antigua y segura además de una divulgación mucho mayor. Puede considerarse como una redacción más ordenada y definitiva del *Coment*.

La fijación del texto catalán del *Dictat*, por tratarse de una obra en verso, no ofrece dificultades ni variantes notorias en la redacción.³⁶ El *Coment*, en cambio, sólo se conserva, exceptuando un pequeño fragmento,³⁷ en un único manuscrito del siglo XV (Roma, Collegio di Sant'Isidoro I.103, fols. 1-19) que fue la base de la edición de Galmés.³⁸ La versión latina del *Coment* se conserva en un único códice del siglo XV y es una redacción bastante deficiente.³⁹ En latín se conservan, ade-

³⁴ Editada también en *ROL* XIX, pp. 457-504.

³⁵ En la obra *De disputatione fidei et intellectus*, pars I, 13 (*MOG* IV, viii, 5 (483)). Cf. *ROL* XIX, p. 476.

³⁶ El texto del *Dictat* sin el *Coment* se conserva en siete manuscritos, de los cuales tres son del s. XV y el resto copias posteriores. De estos siete, cuatro contienen solamente fragmentos. Cf. *ORL* XIX, p. 262.

³⁷ El cod. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, ms. Ripoll 129, f. 186s., contiene sólo los versos introductorios del *Dictat* y las primeras frases del *Coment*.

³⁸ Cf. *ORL* XIX, pp. XLIII y 262, y *ORL* XX, p. 316.

³⁹ Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Ottob. lat. 375, f. 62^v-81^v. Este códice formaba parte de un envío de volúmenes manuscritos lulianos desde Mallorca a Roma en el año 1591 que tenían como destinatario al cardenal Colonna, miembro de una comisión de cinco cardenales que debía estudiar a fondo la doctrina luliana y dar un veredicto definitivo sobre su ortodoxia o heterodoxia. Unos años antes, en 1587, Francisco Peña había publicado una nueva edición del *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric acompañada de comentarios originales y documentos complementarios, entre ellos la famosa bula de Gregorio XIII, que obligaba a examinar la cuestión de la ortodoxia de Ramon Llull. Al morir el cardenal Colonna, su biblioteca y, por tanto, también este manuscrito, fue adquirida por el duque de Altaemps en 1611. A mediados del mismo siglo el cardenal Pietro Ottoboni compró al duque todos los manuscritos que más tarde, durante el pontificado de Benedicto XIV, pasaron a formar parte del fondo Ottoboniano de la biblioteca pontificia.

más, dos traducciones, una de ellas incompleta, del *Dictat* sin el *Coment*. El testimonio más antiguo de estos textos es una versión castellana (quizá anterior al códice mismo) que se conserva en un manuscrito del siglo XV.⁴⁰

La comparación de las tres versiones del *Coment* —la catalana, la castellana y la latina— pone de manifiesto una diferencia importante de las dos últimas respecto a la primera. Todos los códices catalanes del *Dictat* añaden al texto dos párrafos que se encuentran también en el *Coment* con su correspondiente comentario. Son los versos 247/248 y 251/252, es decir, entre las proposiciones 98-99 y 99-100 se intercala en la versión catalana una nueva proposición con su correspondiente comentario. Al faltar en las otras versiones, habría que suponer que el original o los originales catalanes que sirvieron de base a la versión castellana y latina del *Coment* no contenían estos cuatro versos. Dada la débil consistencia de la tradición catalana, la mayor antigüedad de las versiones castellana y latina se hacía plausible admitir la hipótesis de una adición posterior de estos versos aun reconociendo que lo añadido se integra perfectamente en el texto. Creemos, sin embargo, que no hubo una intercalación posterior. Estos cuatro versos eran necesarios para forzar en el *Dictat* un número de 276 versos en la estructura general del poema. La traducción hecha por el mismo Lull, el *Tractatus*, no contiene estas proposiciones por la misma exigencia de orden numérico. Estos versos destruirían la perfecta estructura numérica del texto ($20+20+20+20+10+10 = 100$ proposiciones) a la que nos referiremos más abajo. En el último capítulo serían doce, en lugar de diez, las proposiciones y el número total de éstas sería 102, en lugar del redondo número 100, que en la ordenada distribución de la materia en una obra medieval no tendría justificación plausible. Estos versos en el *Dictat* tienen, pues, solamente sentido considerando el número total de los versos del poema que con los cuatro añadidos harían 276, en lugar de 272.⁴¹

⁴⁰ London, British Library, add. 14040, ff. 87^v-112^r. Este texto ha sido transcrito y publicado con una introducción por F. Domínguez Reboiras, «El *Coment del dictat* de Ramon Lull. Una traducción castellana de principios del siglo XV», en: *Studia in honorem prof. M. de Riquer IV* (Barcelona, 1991), pp. 169-232. Este ms. está descrito en Brian Dutton (ed.), *El cancionero del siglo XV*, vol. I (Salamanca 1990), p. 372 y *NEORL II*, p. xxixs.; véase también Barry Taylor, «An old spanish translation from the "Flores sancti Bernardi" in British Library Add. Ms. 14040, ff. 111v-112v», *The British Library Journal* 16 (1990), 58-65, y del mismo, «An old spanish tale from Add. Ms. 14040, ff. 113r-114r», *ib.* 22 (1996) 172-185.

⁴¹ La numeración total del poema en ORL indica 290 versos, sacando, sin embargo, la *invocació* (vv. 1-2) y los doce versos que no tocan la estructura del poema y no figuran en el *Coment* (81-2, 123-4, 165-6, 207-8, 255-6) quedarían los 276 que corresponderían al número querido por Lull (cf. más abajo la not. 56). Una prudente observación de Anthony Bonner me obliga a corregir aquí lo expuesto en la introducción al *Dictatum* (ROL XIX, p. 330f.) donde interpreto estas divergencias de una manera diversa.

Como la edición catalana del *Coment* en las *ORL* se basa en un sólo manuscrito relativamente moderno con algunas lagunas, abundantes inexactitudes y dudosas lecturas, hemos podido ya corregir y completar la versión catalana a base de la versión castellana.⁴² El texto latino publicado en *ROL XIX* puede ayudar también a acercarnos al texto primitivo. Los tres testigos en diferentes lenguas, aunque, tomados individualmente, presentan notorias deficiencias, ofrecen conjuntamente un texto suficientemente seguro.

En el *Dictat*, el *Coment* y el *Tractatus*, tres versiones de una misma obra —una breve, otra comentada y otra traducida— o tres obras diferentes, según se quiera ver, se pueden ejemplarizar algunas posibles combinaciones y fusiones de una tradición en otra que crecen y se desarrollan con mútua interdependencia. La forma de sedimentación de esta triple obra nos obliga a una reflexión de carácter general: Llull traduce una obra al latín apartándose intencionadamente del original catalán. ¿Quiere esto decir que una versión latina de un texto catalán luliano no se legitima necesariamente por su mayor coincidencia con el original? Dicho categóricamente: Ya que Llull se permitió cambiar el texto al hacer la traducción, no es, pues, la fidelidad de un texto latino con respecto al original catalán un criterio absoluto de autenticidad.⁴³

Los catálogos lulianos reflejan la triple redacción de esta obra confundiendo y mezclando el *Dictat*, el *Coment* y el *Compendiosus tractatus*. Este último aparece citado por Llull mismo en la posterior *Disputatio fidei et intellectus*⁴⁴ y figura también en la temprana lista suplementaria del *Catalogus Electorii*.⁴⁵ El *Dictat* y su *Coment* aparecen por primera vez en el catálogo de la Biblioteca de Perpignan (1435). Arias de Loyola (1564) citando el *Coment* indica, además de la catalana, una versión árabe⁴⁶ y, citando el *Tractatus*, parece conocer la relación de esta

⁴² Cf. mi art. indicado en la not. 40.

⁴³ La versión latina hecha por Llull ha descalificado las otras traducciones del *Coment* e incluso, al parecer, el original mismo, pues el redactor del *Catalogus Electorii* no cita ni el *Dictat* ni el *Coment*, pero sí cita el *Tractatus*. ¿Quiere esto decir que la selección de las obras lulianas hecha por Le Myèsier es favorable a la obra latina? En otras palabras: ¿debemos considerar el texto latino posterior como definitivo?

⁴⁴ Cf. supra not. 35.

⁴⁵ *Catalogus Electorii*, sup. 30. Para una exacta reseña bibliográfica de los catálogos lulianos véase *ROL XIX*, pp. lviiss.

⁴⁶ *De probatione unitatis et trinitatis divinae ac creationis, necnon incarnationis resurrectionisque Jesuchristi, arabice, cathalane*. Con igual o parecido título aparece citado por Vernon (1668) y Mayer (1714). Aunque se desconoce el paradero de una versión árabe, es la existencia de tal versión algo lógico y plausible si se considera la intención del opúsculo.

versión con la primera redacción catalana del *Dictat*.⁴⁷ Wadding (1650) cita también el *Tractatus* reconociendo ser copia del catalán, pero indicando una falsa fecha. Este dato se repite en todos los catálogos que dependen, más o menos, de Wadding. Es Wadding también el que cita por primera vez el *Dictat* como *Tractatulus vulgaris metricus septem (!) fidei articulos demonstrans* y lo mismo. Alfonso de Proaza (1515) pone en su lista el *Dictat* y el *Coment* con un título latino totalmente nuevo: partiendo del incipit («A conexer Deu...») lo llama *Liber ad intelligendum Deum* (inc.: *Ad intelligere*). Casi todos los catálogos latinos hasta principios de este siglo citan este título copiando a Proaza. El primero en percatarse de la dependencia de las tres obras y distinguirlas convenientemente fue A.R. Pasqual.⁴⁸ Todos los catálogos y obras sobre Llull en este siglo citan el *Dictat*, pero ignoran en su mayoría el *Coment* o lo ven como mero suplemento del *Dictat*. Algunos catálogos, suponiendo, al parecer, que estas obras tratan de los artículos de la fe, las confunden con otras obras lulianas dedicadas expresamente a este tema, como p.e. el *Liber de quatuordecim articulis fidei* (Pla 24; Bo II.B.2) o el *Apostrophe seu Liber de articulis fidei* (Pla 78; Bo III.24), pero el *Dictat* no trata de los artículos de la fe en su formulación simbólica, sino únicamente de la demostración racional de seis dogmas cristianos. Como *Liber de articulis fidei*, o con una formulación similar, lo citan también numerosos catálogos. Llama la atención que Salzinger no hace mención ni del *Dictat* ni del *Coment* limitándose a citar la traducción luliana del *Tractatus*.⁴⁹ En conjunto se deja constatar que la tradición latina domina la recepción posterior de este grupo de obras dejando casi olvidado el original que fue descubierto, por decirlo así, a finales del siglo pasado. Hay que darle, pues, la razón a Galmés cuando afirma que el *Coment* era prácticamente desconocido hasta su edición en las *ORL* en el año 1936.⁵⁰

⁴⁷ Lo cita, en efecto, como *Compendiosus tractatus de articulis fidei in rithmis*.

⁴⁸ *Vindiciae lullianae* I (Avignon 1778), pp. 232 y 236. Véase también la N.B. del mismo Pasqual al final del ms. L_g: De fine libri, lin. 2/10 (*ROL* XIX, p. 406).

⁴⁹ En el primer catálogo de Salzinger publicado anónimo por Mayer en 1714 se cita como *Liber ad cognoscendum Deum in hoc mundo* (n. 194).

⁵⁰ *ORL* XIX, p. 262: «El *Coment*, inèdit i gairebé desconegut fins ara». Otra afirmación de Galmés, a saber, que el *Coment* «no figura en els catàlegs» (ib., p. XLIII) no es, como hemos visto, del todo exacta.

4. INTENCIÓN Y CONTENIDO

4.1. Un guión para predicar a judíos y musulmanes

Como ya hemos indicado, a la vuelta de su segunda estancia en París, se presenta Llull al rey de Aragón para conseguir nuevas facilidades para propagar su doctrina entre los infieles. Llull consigue de Jaime II un permiso para predicar en los centros de culto de árabes y judíos.⁵¹ Aunque sus planes de predicar a los infieles en Mallorca tuvieron como freno los determinantes de un momento histórico enormemente crítico⁵² para las dos comunidades no cristianas de la isla, Llull se planteó y se decidió por el método a seguir en sus prédicas que expuso ejemplarmente en el *Dictat*. En el breve prólogo del opúsculo se dice expresamente que compuso el *Dictat* como guión para frailes predicadores. Se trata de una lista de argumentos con los que aquellos frailes dominicos y franciscanos podrían con más facilidad predicar y disputar ante los no creyentes.⁵³ Ya en este temprano manual práctico de predicación llama la atención la consecuente aplicación de la teoría de la predicación luliana que más tarde habrá de ser norma de sus tratados más amplios sobre esta temática. Los *themata sermonum* que Llull ofrece a los frailes que se propongan predicar a los infieles no son frases bíblicas, como era regla común en la predicación cristiana, sino proposiciones de rígida estructura lógica.⁵⁴

La característica más interesante de esta obra es la habilidad que muestra Llull en metrificar una materia tan árida desde un punto de vista literario y su esfuerzo constante en trasponer los más arduos temas en un lenguaje científico, filosófico y teológico, aún a costa de latinismos y de morfología de clara procedencia escolástica.⁵⁵

⁵¹ «...placia us que m donets poder / per vostres regnes et comtats, / castells, viles e ciutats, / que ls serryans faça ajustar, / e los jueus, al disputar / sobr' est novel nostre Dictat» (vv. 278-83, *ROL* XIX, p. 273). Aquí se habla de una predicación en general sin especificar los lugares de culto donde había de tener lugar obligatoriamente como indica el documento emitido por Jaime II. Sobre este poder para predicar a judíos y sarracenos cf. supra not. 15.

⁵² Cf. *ROL* XIX, Intr., pp. xxiv-xxxv.

⁵³ «Preycadors, frares Menors, / e atressí li grans senyors / qui han enteniment levat: / e sien jueus appellat / e serryans, al disputar» (vv. 269-73, *ORL* XIX, p. 273).

⁵⁴ Cf. mis introducciones a *ROL* XV, pp. xxxv-xlvi, y al op. 208 en *ROL* XVIII, pp. 23-31, y F. Domínguez Reboiras, «El proyecto luliano de predicación cristiana», en: F. Domínguez, J. de Salas (eds.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano* (Tübingen, 1996), 117-132.

⁵⁵ Sobre el contexto histórico literario de este tipo de guiones cf. *ROL* XV, p. xxx.

El poema tiene una estructura numérica forzada por el número 276: una introducción de treinta y ocho versos; cuatro capítulos de cuarenta versos cada uno, es decir, veinte proposiciones; más un capítulo de veinte (diez proposiciones) y uno final de veinticuatro (doce proposiciones) para terminar con los treinta y cuatro versos del epílogo. El bloque central argumentativo, es decir, la obra sin el prólogo y el epílogo contiene seis capítulos con un total de doscientos cuatro versos (ciento dos proposiciones). O sea: $(38)+40+40+40+40+20+24+(34)=276$ versos. Como ya hemos visto, en el comentario del *Dictat* hecho o mandado hacer por Ramon Llull, el *Tractatus*, no figuran cuatro de los versos del último capítulo por exigencia de su estructura numérica que no está forzada por los versos, sino por el número de las proposiciones.⁵⁶

La concisa y sentenciosa formulación de estas proposiciones necesita la explanación de su recóndito sentido. Por eso, en el mismo prólogo, deja Llull sentada la indispensable urgencia de un comentario explicativo a estos versos: «Empero est nostre *Dictat* / requer haver ensenyador». La función del «ensenyador» o guía de este *Dictat* es mostrar y demostrar «la força major qui està per los consequents qui ixen del antecedens» (vv. 16-20). Esta cita explícita de ‘antecedentes y consecuentes’ nos pone en la pista segura del tipo de demostración que Llull se propone ofrecer en este *Dictat* para la predicación contra los infieles: ‘antecedente’ y ‘consecuente’ son las dos proposiciones o partes de la *propositio hypothetica* y de la *consequentia* según la lógica escolástica. Los dos versos pareados forman una proposición donde el primer verso es el antecedente y el segundo verso el consiguiente. Llull, por decirlo así, traía bajo el brazo desde París un libro a medio terminar, llamado *Principia philosophiae*, que se adaptaba en su formulación a la estructura lógico-escolástica de las proposiciones condicionales. Estas frases del prólogo parecen indicar, pues, que el plan homilético luliano de cara a los infieles había de consistir en la aplicación decidida de un proceso argumentativo y demostrativo no silogístico basado en la lógica proposicional tal y como lo venía ejercitando en sus *Principia philosophiae*.⁵⁷

⁵⁶ Los cuatro versos añadidos en el último capítulo del *Dictat* son quizá para redondear el número de versos en 276, un número querido por Llull, pues en la Edad Media tenía esta cifra un enorme significado simbólico por ser el número de los días entre la concepción y el nacimiento de un ser humano. 276 son también, por tanto, los días que duró el embarazo de María y, por eso, es signo de la primera fase oculta de la manifestación del Verbo. Cf. Heinz Meyer / Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlendeutungen* (Munich 1987), p. 823. Cf. más arriba la not. 41.

⁵⁷ Cf. en *ROL* XIX la introducción al op. 86, especialmente el apartado 4.2. Cf. también los artículos citados en not. 9.

En el *Dictat* continúa Llull con aquel ejercicio lógico que venía practicando en el libro que traía entre manos intentando adaptar esa forma de demostración a la predicación popular y masiva a los infieles. Tiene, además, la intención de mostrar la viabilidad de las pruebas racionales de los artículos de la fe a aquellos que rechazan tales pruebas como filosóficamente imposibles y teológicamente innecesarias, es decir, «a cells qui dihen que provar / hom no pot la fe, ni donar / null necessari argument» (vv. 1-3). A aquella manera de formular las proposiciones hipotéticas en *Principia philosophiae* (*Començaments de filosofia*) le aplica Llull también aquí, sin reparo alguno, el equívoco término de ‘principio’, llamándoles a estas proposiciones ‘nuevos principios’ («nous començaments»)⁵⁸.

Aunque la estructura hipotética de estos ‘començaments’ está en relación íntima con los ‘començaments de filosofia’, tienen las proposiciones del *Dictat*, sin embargo, una nueva textura que los diferencia fundamentalmente de aquellos *Principia philosophiae*. Los pareados del *Dictat*, aunque siguen siendo, en apariencia, unas proposiciones condicionales al estilo de los *Principia* formulados en París, son, para Llull, una cosa nueva y de diferente hechura. Está, por eso, plenamente convencido que de cara al apostolado con el infiel supone la aplicación de esta estructura argumentativa una revolucionaria novedad que llevará consigo una efectividad indiscutible. Se trata de una argumentación en la que nadie, hasta el momento, había caído en la cuenta. Es un nuevo y sencillo modo de demostración indirecta en el que se muestran los inconvenientes que se seguirían si Dios no fuese aquel Dios en el cual creen los cristianos, es decir, un dios diferente del Dios cristiano es algo imposible pues sería un dios «sens unitat, sens trinitat, sens encarnat, sens crear, sens resucitar». Se trata de un nuevo tipo de demostración que él llama *demonstratio per hypothesim*. Sentada la hipótesis de un dios distinto al Dios cristiano y sin las características de aquel Dios en el que los cristianos creen, se seguirían consecuencias inadmisibles racionalmente.

4.2. La demostración *per hypothesim*

Toda la construcción doctrinal luliana está concebida con el fin de lograr convencer a judíos y musulmanes de la verdad de la religión cristiana. Convencido de que no puede haber oposición alguna entre fe y razón, busca Llull argumentos racionales para demostrar necesariamente la verdad de los dogmas fundamentales

⁵⁸ Verso 9 (ORL XIX, p. 263). Llull llama «començaments» a estas proposiciones en verso contenidas en el *Dictat* también en el comienzo del *Coment*, donde se lee «De exposició dels comensaments dest dictat», ib., p. 277.

del cristianismo. En toda su vida, después de la conversión, Llull no hizo otra cosa que dar forma a este sistema argumentativo y hacerlo más eficaz. El *Dictat de Ramon* y su *Comment* es un nuevo intento de aportar material argumentativo para aquel obsesivo fin de toda la vida y obra luliana: «mostrar de nostra fe la veritat» (*ad manifestandum ueritatem nostrae fidei*).⁵⁹ Este opúsculo tiene como fundamento la profunda convicción luliana de que el cristianismo es verdadero por discurso racional. Sobre todo en sus estancias en París defiende Llull con vehemencia la demostrabilidad de los artículos de la fe frente a la posición de la teología oficial que rechaza unánimemente la posibilidad de tal prueba por argumentos racionales. La razón fundamental de esta negativa es que la fe dejaría de existir como virtud si los artículos de esa fe fuesen demostrables.⁶⁰ Llull no se cansa de indicar los daños que causa una práctica misional que parte de la tesis generalmente admitida entre los teólogos de la cristiandad según la cual la fe católica no puede ser demostrada por argumentos racionales.⁶¹ Partiendo de su experiencia personal sabe

⁵⁹ Cf. vv. 266s. (*ORL* XIX, p. 173).

⁶⁰ Cf. p. e. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1: «...impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis diuinarum personarum peruenire»; y también ib. q. 1, a. 8: «...per hoc tolleretur meritum fidei». El argumento teológico de que con la demostración de los artículos de la fe se perdería el mérito de la misma lo rechaza Llull afirmando que el hombre no debe pensar sólo en sus méritos, sino en el fin fundamental para que fue creado. El hombre es tanto más perfecto cuanto más entiende y no cuanto más cree: «Et quia dicis, quod, si intellectus posset attingere articulos per demonstrationem, destrueretur fides, male dicis; quia quanto altius intellectus intelligit veritatem articulorum, tanto maius meritum assequitur», *Disputatio eremite et Raimundi*, *MOG* IV, iv, 4 (228); «...qui dicunt fidem probari non debere, ut non amittatur meritum, plus se ipsos diligunt, quam honorem Dei et conversionem infidelium», *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, *ROL* VI, op. 165, lin. 417-9. «Intellectus maius meritum acquirit, quando obiectat Deum intelligendo quam credendo», *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, *ROL* IX, op. 121, lin. 112.

⁶¹ En el *Liber de conuenientia fidei et intellectus in obiecto* pretende mostrar Llull la inutilidad de una doctrina misional que se funda en la mera propagación de verdades categóricas sin más fundamento que la autoridad de una creencia, pues los gentiles quieren razones «...quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere per intelligere». En la parte III, «De narrationibus» cuenta Llull la historia del misionero cristiano que logra convencer a un rey sarraceno de la falsedad de la ley de Mahoma, pero cuando éste le ruega que le demuestre a continuación la verdad de la religión cristiana, recibe como respuesta que la fe católica es tan sublime que no puede ser demostrada por la razón y lo que tiene que hacer el buen rey es aceptarla por la fe. El rey indignado contesta: «Haec non est aliqua probabilitas, immo totum est positivum et sic nolo dimittere credere pro credere, sed bene credere pro intelligere; et sic tu male fecisti, quia me evacuasti fide, quam habebam, modo non sunt christianus nec etiam saracenus». El rey que estaba dispuesto a convertirse si le demostraban la verdad de la religión

Llull que también judíos y moros creen profundamente y, sin embargo, aquello que ellos creen ser verdad es, según Llull, falso; consecuentemente la fe sola no es un camino seguro y suficiente para llegar a la verdad.⁶² Por eso, en la práctica misional, es absolutamente necesario «determinare et procedere per intelligibile, non per credibile».⁶³ La seguridad subjetiva irracional de la fe es tan poco garante de la verdad como la apelación a autoridades que sólo son tales en el ámbito estricto de la propia fe: «infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes».⁶⁴ Toda la obra luliana vive de esta convicción. Llull considera un deber cristiano intentar demostrar las verdades de la fe por argumentos racionales.⁶⁵

Llull, en el *Dictat*, propone a los infieles una serie de tales argumentos como punto de partida de una discusión sobre los fundamentos de la religión. A esta forma de disputar la llama él 'novell' porque la considera un nuevo método para demostrar la verdad católica.⁶⁶ Esa novedad se funda en el hecho de que los teólogos conocían sólo aquellas demostraciones aristotélicas *per quia* y *propter quid* que difícilmente pueden ser aplicadas a las verdades teológicas. Llull se afana en buscar y usar nuevas formas de demostración para subsanar la dificultad de utilizar las estructuras lógicas clásicas en cosas que atañen a la fe.⁶⁷ En este sentido de-

cristiana expulsó al misionero de sus dominios. Y así cierra Ramon la narración diciendo: «si dictus frater habuisset notitiam de modo probandi articulos, sicut dedimus exempla... ille rex fuisset factus christianus». Cf. *MOG* IV, xi, 4 (574). Esta historia toca tan de lleno las convicciones lulianas de cara a la labor misional que no se cansa de repetirla a lo largo de su obra, cf. p. e. *Liber de fine*, *ROL* IX, op. 122, lin. 553ss. Véase también *Blaquerna* IV, 84 (*ORL* IX, p. 326) y *Liber tartari et christiani*, *MOG* IV, v, 5 (351).

⁶² «Fe es cosa qui pot esser en veritat o en falsetat...; e raó, Senyer, null temps no està si no en veritat. On, so per que creensa pot esser en veritat o en falsetat, es per so car fe no detria enfre ver e fals: mas car raó detria enfre ver e fals, per assò convé que tot so qui sia raó sia ver», *Libre de contemplació en Deu*, cap. 154, n. 7 (*ORL* IV, p. 324).

⁶³ *Liber de modo naturali intelligendi*, Prol., *ROL* VI, op. 161, lin. 20s.

⁶⁴ *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, *ROL* IX, op. 121, lin. 116s.

⁶⁵ Cf. Jordi Gayà, «El conocimiento teológico como precepto según Ramon Llull», *EL* 18 (1974), 47-51.

⁶⁶ «E si eu, senyer, mostre el ver, / placia us que m donets poder /.../ que ls serrayns faça ajustar, / e los judeus, al disputar / sobr'est novell nostre DICTAT» (vv. 277-8).

⁶⁷ El más duro alegato contra los teólogos que sólo admiten la demostración *rigore aristotelico* es el largo prólogo del *Liber*, in *quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (*ROL* VI, op. 165) en donde se atreve, animado seguramente por la benevolencia que el rey de Francia le había demostrado, a arremeter abiertamente contra los profesores de teología: «Videant igitur sic dogmatizantes, in quanto gaudio mentis possunt uiuere, auditis et intellectis talibus positionibus et probabilitatibus, quas ipsi debent concedere de Deo. Et cum credant esse magni in scientia, nihil sciunt, quia sicut si Deus non

sarrolla dos nuevos métodos. El primero se funda en la equivalencia de las perfecciones activas en las tres personas divinas y lo llama *demonstratio per aequiparantiam*.⁶⁸ En la *Logica nova* hace una descripción de la misma en contraposición a la metodología aristotélica.⁶⁹ Dos años después, en 1305, le dedica un pequeño opúsculo.⁷⁰ El segundo nuevo método de demostración lo llama Llull *demonstratio per hypothesim* y es un método aplicable no sólo en teología, sino también en filosofía, es decir, un método que no necesita de autoridades. Se trata de una forma general de demostración que podía ser empleada en la ciencia universal de su Arte y que tiene sobre todo aplicación en afirmaciones de carácter axiomático, como pueden ser «Dios es» y «en Dios hay tres personas». Se llama *per hypothesim* porque no parte necesariamente de proposiciones categóricas o *principia per se nota*. No sólo considera las creencias religiosas sino también opiniones, apreciaciones y juicios similares como hipótesis o ensayos para distinguir lo verdadero desde lo falso a través de un procedimiento dialéctico que lleva consigo la puesta en entredicho de una verdad axiomática.⁷¹ Se trata de un procedimiento apagógico y consiste en mostrar las consecuencias inadmisibles —los inconvenientes— que se seguirían de la hipotética negación de las verdades de la fe cristiana:

Provam per nous començaments
qui mostren inconvenients
esser en Deu sens unitat,
sens trinitat, sens encarnat,
sens crear, sens resuscitar.⁷²

est, sequitur, quod nihil est, sic si Deus non intelligatur, qualis in articulis fidei describitur, nihil in mundo neque extra mundum vere intelligitur neque est». Aquí se refleja todo el desengaño y frustración de Llull frente a la teología oficial que no se digna ni escucharlo, por eso afirma a continuación: «Isti etiam quare legunt theologiam et disputant, quia quanto plus loquuntur et disputant, tanto plus conscientias suas et omnes potentias animae et audientium uulnerant, et ad contrarium eius, quod docent, inclinant?» (lin. 339-49).

⁶⁸ «E uós, amic, no creats que hom de la fe crestiana pusca donar demostració enaxí 'propter quid' e paupablement segons sencibilitat de les cozes corporals e de la art de geomàtrica... Mas, enperò, hom darà a uós tals rahons nescessàries per equiparànsia, que nouelamén és atrobada...», *Disputació de cinc savis*, ed. J. Perarnau, *ATCA* 5 (1986), p. 32.

⁶⁹ *Logica nova*, dist. V, cap. 3, ed. Ch. Lohr (Hamburg, 1985), p. 198.

⁷⁰ *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, *ROL* IX, op. 121.

⁷¹ Sobre esta forma de demostración cf. Charles H. Lohr, «Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus», en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), 57-88, esp. 83ss. (trad. catal. en: *Randa* 19 (1986), 7-34). Del mismo autor véase también su introducción al *Liber de novis fallaciis* (*ROL* XI, op. 135).

⁷² Vv. 10-13 del *Dictat* (*ORL* XIX, p. 263).

Se trata de una *demonstratio seu probatio per absurdum*, es decir, una demostración indirecta de la verdad de una proposición, obtenida mostrando la falsedad no de la contradictoria, sino de una consecuencia necesaria de la contradictoria. Es un modo de argumentar similar a la *reductio ad absurdum*, es decir, la demostración indirecta de la falsedad de una proposición, obtenida mostrando que una consecuencia necesaria de la misma es falsa o contradice a la misma proposición. Se trata, pues, de una argumentación que, al llevar una afirmación a sus consecuencias claramente falsas o contrarias a una hipótesis anteriormente establecida, concluye con la necesaria afirmación de esa hipótesis. Entendida en un sentido positivo, es un modo de demostrar la verdad de una proposición mediante la falsedad de las consecuencias de su contradictoria. No deja de ser significativo que esta argumentación sea usada frecuentemente por Euclides en sus *Elementa*.⁷³ Es aquí donde hay que buscar, si no el origen, al menos el impulso decisivo para la formulación definitiva de esta demostración luliana. Las proposiciones del *Dictat* tendrían, pues, su origen y fundamento en aquella intensa dedicación a la geometría euclidiana que, como hemos indicado en la introducción a los *Principia philosophiae*,⁷⁴ tuvo lugar en los últimos meses de su estancia en París poco antes de emprender viaje a Barcelona. El *Dictat* podría ser el último fruto de aquella excursión por los campos de la ciencia geométrica de la que habían surgido los libros *De quadratura et triangulatura circuli*, *Geometria nova* y *Principia philosophiae*.

El *Dictat* se puede considerar como un ejercicio en verso catalán de la *demonstratio per hypothesim*. Llull pone hipotéticamente cien posibles negaciones de cien verdades del cristianismo para mostrar inmediatamente en cada una la consecuencia absurda de tal supuesto, es decir, la no viabilidad racional de tal negación. De acuerdo con el texto de Isaías 7,9: «Nisi credideritis non intelligetis», distinguía Llull dos grados de conocimiento: *scientia positiva per credere* y *scientia argumentativa per intelligere*, la *demonstratio per hypothesim* es un método ideal para pasar de una ciencia a la otra o, como dice el título de una obra luliana, pasar de un silogismo opinativo a un silogismo demostrativo,⁷⁵ es decir, convertir una

⁷³ «There are... all manner of observations noting the logic of particular proofs in which attempts are made to reduce the form of Euclid's (or better, Adelard's or Campanus') argument to the medieval language of *antecedens* and *consequens*», J. E. Murdoch, «The Medieval Euclid: Salient Aspects of the Translations of the Elements by Adelard of Bath and Campanus of Novara», *Revue de Synthèse* 89 (1968), 67-94, p. 84.

⁷⁴ Cf. ROL XIX, p. 29ss. y también F. Domínguez, «*Principia philosophiae [complexa]* y Thomas Le Myésier», *SL* 34 (1994), 75-91.

⁷⁵ *Liber de conuersione syllogismi opinatiui in demonstratiuum per uicesima fallacia*, ROL XI, op. 140.

proposición admitida por la fe en una proposición demostrada por el entendimiento. Esta demostración que se expresa en forma de dos hipótesis contradictorias es un intento de abastecer con razones suficientes lo que se acepta por creencia u opinión. Aceptando el principio que una proposición es necesariamente verdadera si su contraria implica una contradicción, el argumento concluye con la verdad de una de las hipótesis por los inconvenientes que se seguirían de su contrario.

Este método de demostración se corresponde perfectamente con los fundamentos de la epistemología luliana⁷⁶ y tuvo una larga evolución en la mente de Llull. Comienza a ser formulado, antes de su segunda estancia en París, en el *Ars inventiva*⁷⁷ donde se afirma que la primera regla de toda investigación es suponer que las dos partes de una contradicción o son verdaderas o son falsas. Este proceso encuentra una formulación clara en la *Logica nova*.⁷⁸ Su desarrollo definitivo se puede observar, a través de una serie de opúsculos editados en *ROL VII*⁷⁹ y en *ROL XI*,⁸⁰ en el *Liber de nouo modo demonstrandi*.⁸¹ El *Dictat* se puede considerar, pues, una paso decisivo en este proceso. Después del encuentro de Llull con la ciencia lógica y las artes liberales tal y como se enseñaba en las escuelas de París, se planteó una serie de cuestiones epistemológicas de cara a la imposición de su Arte. Se decide, pues, por un esquema argumentativo contra los infieles —«qui stant ad rationes»— más rápido y fácil («compendiosus et facilis»). Para subir al púlpito de sinagogas y mezquitas recomienda Llull a los frailes franciscanos y dominicos una argumentación por razones y no por autoridades o por fuerza («a cells qui dihen que provar / hom no pot la fe ni donar / null necessari argument / volem donar ensenyament»).

El *Dictat* es programa y guión, el *Coment* es una declaración —«el ensenyador»— de los temas formulados en la forma concisa y lapidaria del verso luliano. Es un comentario e interpretación de cada una de las proposiciones. Se

⁷⁶ Cf. *ROL XIX*, introd. al op. 86, § 5.2.

⁷⁷ Dist. III, 1 (*MOG V*, p. 37).

⁷⁸ Dist. V, cap. 33 (Ed. cit. en not. 67, pp. 267-71).

⁷⁹ *Liber contradictionis* (op. 171), *Liber de syllogismis contradictoriis* (op. 172) y *Liber facilis scientiae* (op. 176).

⁸⁰ *De nouis fallaciis* (op. 135), *De refugio intellectus* (op. 139), *De conuersione syllogismi opinatiui in demonstratiuum* (op. 140) y *Excusatio Raimundi* (op. 141).

⁸¹ *ROL XVI*, op. 199, prol. lin. 18-22: «Nouus modus autem demonstrandi uerior, fortior, clarior est, quam modus demonstrandi per syllogismum dialecticum. Ratio huius est, quia non patietur sophismata, fallacias atque instantias, et hoc quia reducit, concludendo contradictionem siue impossibile. Et hoc patebit in processu huius libri». «Modus istius modi demonstrandi est compendiosus, facilis et ab opinionibus ualde remotus», ib., dist. III, lin. 420s. Véase también el *Breviculum* de Thomas Le Myésier (*ROL Sup. I*), p. 228).

parafrasea una por una las *demonstrationes per hypothesim* aunque no se formulan aquí en la rígida estructura lógica de años más tarde, sino en una forma que pudiéramos decir más popular. El esquema desarrollado en cada una de las explicaciones del *Coment* es sumamente simple y perfectamente asequible al lenguaje común y podría formularse así: «Pongamos por caso que aquello que tiene que ser no es; entonces se seguirían una serie de contradicciones y conclusiones inadmisibles; conviene pues que aquello que tiene que ser sea así, como de hecho es». El fin misional y apologético de tal formulación es patente: aquello que tiene que ser es naturalmente el dogma cristiano, que queda así demostrado por los inconvenientes que se seguirían, si ese dogma no fuese verdad.

Fernando Domínguez
Raimundus-Lullus-Institut
Freiburg im Breisgau

RESUM

The *Dictat de Ramon* and the *Coment del Dictat* are two works written in 1299 in Barcelona where Llull, coming from Paris, stayed for several months before returning to Mallorca after an absence of twenty years. It would seem that the sense of failure accompanying him on his return from Paris made him alter his plan of action. In Barcelona he requested and received from the King of Aragon permission to preach in the mosques and synagogues. The *Dictat* is a kind of scenario for this preaching, and it is directed to Dominican and Franciscan friars who intend to preach to Jews and Muslims. The argumentative structure follows the Lullian method of *demonstratio per hypothesim* which he had been using in his recent stay in Paris. The *Dictat* consists of a nucleus of 276 lines of rhymed verse in which, between the prologue and the epilogue, Llull formulates a hundred propositions (each composed of two lines of verse) for proving the Christian dogmas. The *Coment* is a reasoned explanation of each one of these arguments.

DIGNITATES AND KAVOD: TWO THEOLOGICAL CONCEPTS IN CATALAN MYSTICISM*

I

The affinities between Ramon Lull and Jewish mysticism have been dealt with by several scholars.¹ Two basic issues have been addressed in this context: the combinatory theory of the Catalan mystic and his view of the *dignitates*. The first topic involves the question of the possible impact of *Sefer Yetzirah*, the «Book of Formation», that is the main source of the medieval Jewish theory of combination of letters. The assumption that such a Jewish theory had a certain impact on the Lullian *ars combinatoria*, has been advanced by several scholars: Gershom Scholem,² Frances A. Yates,³ more recently Mario Satz,⁴ but more eminently Erhard W. Platzeck.⁵ It seems however, that it was Pico della Mirandola who had been the first to point out the affinity between the combinatory Kabbalah and Lull's views.⁶ More recently I have attempted to point out the possible influence of a very peculiar type of Kabbalah, which combined the combinatory theory of *Sefer Yetzirah* with some sephirotic theories as formulated by Catalan Kabbalists, especially Rabbi Ezra of Gerona. In an anonymous commentary on the Jewish prayer, apparently

* The lecture was originally delivered at a congress on Ramon Lull in Valencia, in 1993.

¹ For an important discussion of the different relations between Lull and Judaism and vice-versa, see Harvey J. Hames' important Ph.D. thesis, *Judaism in Ramon Llull (1232-1316)*, (Cambridge University, 1996).

² «Considérations sur l'histoire des débuts de la Kabbale chrétienne», in *Kabbalistes Chrétiens* (Paris: Albin Michel, 1979), p. 41, note 10.

³ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago and London, 1979), p. 96.

⁴ «Raymond Lulle et la Kabbalah dans l'Espagne du XIII siècle», in *Raymond Lulle: Christianism, Judaïsme, Islam* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1986), pp. 59-69.

⁵ «Descubrimiento y esencia del arte del Bto. Ramón Llull», *EL* 8 (1964), pp. 137-154; idem, *Raimund Lull* (Roma-Dusseldorf, 1962-1964), vol. 1, pp. 327-336.

⁶ *Opera Omnia* (Basle, 1572), p. 180; *ibid*, pp. 108, 181.

composed in Catalonia in the sixties or the seventies of the 13th century, I have found the use of three concentric circles, where the Hebrew alphabets have been inscribed, together with a table where the theological significance of each of the letters have been detailed. In a note printed some years ago, I proposed to see in those drawings, or their possible Jewish mystical sources or parallels, a plausible source for Lull's more famous use of the same types of devices in order to extract theological and scientific truths.⁷ There an effort was made to emphasize not only the similarity between the sources I have discussed but also the question of their availability in time and space.

In other words, in order to propose a more solid link between two phenomena, the existence of the two topics in a geographical vicinity in the same period may constitute an important finding. This methodological finding seems to me important insofar as the other topic is involved. It would be, accordingly, more reasonable to look for those specific theosophical theories embraced by the Catalan Kabbalists as the more plausible sources of Lull, if at all, before someone resorts to an explanation, that in itself may also be correct, that forms of Kabbalistic thought found outside the Catalan regions might have been the source of Lull's views. To put it differently, the better understanding of the history of the Kabbalah in the immediate vicinity of the Christian mystic may contribute to a more precise understanding of his affinities to Jewish sources. However, this proposal is still a desideratum: modern scholarship of Kabbalah had not yet delineated, in a detailed manner, the various trends in Catalan Kabbalah. This is a desideratum, important in itself as it deals with a main concept permeating discussions in a major phase in the history of Jewish Kabbalah, but also having some possible implications for non-Jewish thought. In more concrete terms, it would also be reasonable to treat the possible similarities between the theory of *dignitates*, as found in some of Lullian sources, and the Kabbalistic theory of *sephirot* found in Catalonia. This suggestion means that most of the scholarly proposals to understand Lull's *dignitates*, which resorted to the standard theory of ten *sephirot* did not take in account the specific Kabbalistic theories advanced before Lull, but resorted, in some cases to the Zoharic theosophy, formulated in Castile, in the period later than the decades when Catalan Kabbalah was formulated.

⁷ M. Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation», *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), pp. 170-174. Cf. also Umberto Eco, «Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste», *Magie du livre, Livres de magie, Aries* 15 (Paris, 1993), pp. 85-93.

II

Let me be more specific; In his «*Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cabala*»⁸ José M. Millás Vallicrosa has drawn the parallel between the Lullian *dignitates*, conceived as real entities within the divine nature, and identical with this nature, and the Kabbalistic *sephirot*.⁹ All scholars who agreed with this pertinent comparison, accepted the more general and widespread view of the divine realm as composed of ten *sephirot* and the higher, hidden deity, called in many sources by the name 'Ein Sof, the infinite God. Indeed, this is a very important form of Kabbalistic theosophy, found in early Kabbalistic sources in Catalonia even before Lull's birth and in his lifetime and afterwards elsewhere in the Kabbalistic literature. However, the discrepancy between the nine *dignitates* in some later Lullian texts or sixteen in earlier ones - but never ten - and the ten *sephirot* contributed to the marginalization of the theory about the possible Kabbalistic source of the *dignitates* in more recent scholarship. Both the theory advanced by E.W. Platzeck, as to the Augustinian source of Lull,¹⁰ or Erigenian origin of Lull as proposed by Yates¹¹ have contributed to the neglect of research regarding the possible nexus between *dignitates* and *sephirot*. Following Yates' great authority, no other than the famous Gershom Scholem, accepted her conclusion¹² when he indicated that «I could not convince myself of any historical influences of the Kabbalah on Ramon Lull's doctrine of the *dignitates* of the deity...As regards the names and the structure of the *sefiroth* and the *dignitates*, the correspondence is only superficial and slight, and in part the almost necessary consequence of the enumeration of the divine attributes. Precisely the number ten plays no role at all with Lull.» It seems that the trend of modern scholarship is definitively not in favor of the Kabbalistic source of the *dignitates*. I too have joined this recent unanimity when I stated that «it seems that the influence of the theosophical Kabbalah on Lull's conception of *dignitates Dei* can be neglected.»¹³ However I had, fortunately enough, qualified my agreement

⁸ *Sefarad* 18 (1958), pp. 241-253.

⁹ *ibidem*, pp. 246ff; Satz, *ibidem*.

¹⁰ Frances A. Yates, *Lull and Bruno - Collected Essays*, vol. 1 (London, Boston and Henley, 1982), pp. 80, 101.

¹¹ *ibidem*, pp. 78-121.

¹² *Origins of the Kabbalah*, tr. A. Arkush, ed. R.J. Zwi Werblowsky, (Princeton, 1987), p. 389, note 60.

¹³ Idel, «Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah», p. 170.

to this view by mentioning that it is conditioned by the known material, and «if further studies will not unfold new material.»¹⁴

Here I would like to introduce again the plausibility of the Kabbalistic source of some aspects of the Lullian theory of dignitates, on the basis of some new manuscript material and a new reading of already known Kabbalistic texts. Since these texts were composed before Lull started his literary activity and were known or some of them even composed in Catalonia, I take this opportunity to expose a theosophical theory embraced by some Kabbalists, that was less dealt with by modern scholarship.

Unlike the majority of Kabbalists throughout centuries, some early Kabbalists claimed that the first *sephirah*, commonly known as *Keter*, the crown, is identical to the *causa causarum*, a stand that admits the existence of ten *sephirot*, but assumes that the first one transcends qualitatively the other lower nine. This view is found in a text, found in several manuscripts, which belongs, in my opinion, to none other than one of the first Kabbalists, Rabbi Ya'akov ben Saul, known as the Nazarite, a Provençal Kabbalist of 12th century, living for part of his life in Lunel.¹⁵ This is a short anonymous text, found in the immediate vicinity of the few vestiges of the teachings of Rabbi Jacob, and those of Rabbi Abraham ben David, known as the Rabad, and this vicinity, together with the conceptual consonance of the terminology of this short text to those statements brought in the name of Rabbi Jacob, brought me to the conclusion as to its authorship, and thus to the possibility that this is a very early Kabbalistic text: '*Illat ha-'Illot, Hokhmah, Binah, Hesed, Pahad, Tiferet, Netzah, Hod, Berit, Malkhut*.'¹⁶ If my conjecture as to the identity of the author of this enumeration of the divine entities is correct, then at the very beginning of the Kabbalah in Europe the philosophical concept *Causa causarum* stands at the beginning of a list that includes nine additional appellations of the *sephirot*, while the name of the first *sephirah*, *Keter*, is not mentioned at all.¹⁷

This Provençal Kabbalist was the contemporary of another one, the already mentioned Rabad. Unlike the latter, Rabbi Jacob the Nazarite is not known to have established a Kabbalistic school that might have continued his teachings. The Rabad's views however, were elaborated in Provence, by his son, the famous Isaac the Blind, and his grand-son, Rabbi Asher ben David, as well as by some Catalan

¹⁴ ibidem. See also now Hames, *Judaism and Ramon Llull*, pp. 93ff.

¹⁵ On this figure see Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 37, 207-209, 229-233.

¹⁶ See Carlo Bernheimer, *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae* (Florentia, 1933), p. 57.

¹⁷ More on this text see M. Idel, «The Prayer in Provençal Kabbalah», *Tarbiz* 62 (1993) p. 274 [Hebrew].

Kabbalists living in Gerona.¹⁸ This school is characterized, inter alia, by the doctrine of the *Deus absconditus*, the infinite, *Ein Sof*, that transcends the spiritual entities named *sephirot*, which are conceived to be ten.¹⁹ In this Kabbalistic school, the prevailing view of the nature of the *sephirot* is that they are the instruments, the tools of the divine activities, or alternatively the vessels where the divine power dwells, or again, the *modi* of the divine revelation.²⁰

However, it seems that Rabbi Jacob's speculations did not disappear. There were early Kabbalists, apparently in Gerona of the early 13th century, who did not accept the view of the school of Rabbi Isaac the Blind as to the existence of a transcendental trans-sephirotic Godhead. One of them claimed, for example, that there is no entity higher than the first *sephirah*, and that no one should separate the *sephirot* from each other, since they are united, implying that they are divine.²¹ In other words, it seems that there is a certain nexus between the theosophy that assumes that there is a transcendent trans-sephirotic source of the *sephirot* and the view that they are the instruments of Its manifestation and of the creation of the world.

On the other hand, the view that there is no transcendental entity beyond the *sephirot* is related to the view that they constitute the divinity. In a manner similar to the Christian Trinity, where the divine *personae* are three but are nevertheless conceived to be one, the *sephirot* are conceived of as ten, but constituting one divine configuration.²² The *sephirot* are conceived, in those fewer texts, as constituting the very essence of the divine, which means that the divinity comprises those *sephirot*. The most important exponent of this essentialistic approach to the nature of the *sephirot* was, nevertheless, not an obscure figure, or some anonymous text, but one of the most famous of the Catalan Kabbalists, Rabbi Moses ben Nahman, better known as Nahmanides [1194-1270], who lived for the greatest part of his life in Gerona. In his Kabbalistic hints, and more expressly in those from his entourage, the essentialistic stand regarding the *sephirot* was exposed.²³ Moreover,

¹⁸ On the Geronese school see Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 365-440.

¹⁹ See especially Scholem, *ibidem*, pp. 130-131, 265-269, 442-444.

²⁰ See Ephraim Gottlieb, *Studies in the Kabbalah Literature*, ed. J. Hacker (Tel Aviv, 1976), pp. 302-315 [Hebrew]; M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 141-144.

²¹ See Gershom Scholem, *Reshit ha-Qabbalah* (Jerusalem, Tel Aviv: Schocken, 1948), p. 254.

²² This comparison has already been drawn by a 13th century Kabbalist, Rabbi Abraham Abulafia, in a text referred to below.

²³ See Gottlieb, *Studies*, pp. 295-302; Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 137-141.

one of the most elaborated discussions of Nahmanides' concerning the emergence of the sephirotic realm, may be plausibly understood as assuming that the first *sephirah*, *Keter*, is conceived to be an infinite entity, which is not created, but is the source of the other nine *sephirot*. Indeed, in some instances, in this source of Nahmanides, it is reasonable to assume that he believed that there is an aspect of this *sephirah* that is unknown to us, *davar ne'elam*, «a hidden entity» but Nahmanides never uses the term *'Ein Sof* as a noun or an appellation for a transcendental stratum within the divine.²⁴ Moreover, as I have proposed in a separate study, it is very plausible that the first *sephirah* was conceived to have withdrawn from the space of the sephirotic realm in order to create the locus of the future emanation of the nine other *sephirot*.²⁵ Though Nahmanides does not introduce the term *Causa causarum* as distinct from the nine other *sephirot*, as Rabbi Jacob had done, the idea of a sharp difference between the first *sephirah* and the other nine is accentuated by the occurrence of the concept of *Tzimtzum* whose career in the history of the Kabbalah still waits more detailed analyses. The conception of a chasm between the first and the nine is crucial for the proper understanding of Nahmanides' theosophy.²⁶

It is in this context that Nahmanides uses, time and again, the term *Kavod*, in order to designate each of the *sephirot*:

The supernal *Keter*, blessed be He, is fuller than the heart can contemplate His glory [*kevodo*], and he comprised the essence of the glory ... and He made from them the essence of the glory hinted at by the [divine] name *Yod He'* and this glory is called *Hokhmah* ... and the well was flowing and he made the essence of the glory named ... *Binah*, and the well flowed again and created the essence of the glory named *Gedullah* and *Gevurah* ... and He made a glory named *'Elohim Hayyim*, which are *Netzah* and *Hod* ... and the well flowed and created a glory.²⁷

²⁴ See M. Idel, «On the Concept of Zimzum in Kabbalah and its Research», in *Lurianic Kabbalah* ed. R. Elior and Y. Liebes (Jerusalem, 1992), pp. 61-63 [Hebrew]; idem, «The Prayer in Provencal Kabbalah», pp. 272-276.

²⁵ Idel, «On the Concept», pp. 61-65.

²⁶ ibidem, pp. 63-64. See also Hames, *Judaism and Ramon Llull*, pp. 38-39.

²⁷ The text, found in Nahmanides' authentic *Commentary on Sefer Yetzirah*, has been printed by Gershom Scholem, *Peraqim le-Toldot Sifrut ha-Qabbalah* (Jerusalem, 1931), pp. 103-105; see also p. 108. For an analysis see Idel, ibidem, pp. 60-68. The final phrase of the text cited here stands for the last *sephirah*, *Malkhut*, designated in other discussions of this Kabbalist as the created glory, *Kavod nivra'*. See Elliot Wolfson, «By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic», *AJS Review* 14 (1989), pp. 136-138, 147; idem, «The Secret of the Garment in Nahmanides», *Daat* 24 (1990), pp. XXV-XLIX; idel, ibidem, p. 65.

We may easily detect the resort to the collective term of glory insofar as the description of almost all of the ten *sephirot* is concerned. The Hebrew term translated by glory is *Kavod* and it is indeed a Biblical theological concept standing for the divine theophany.²⁸ However, in Hebrew, the concept of glory is not the only possible way to understand this concept. It involves also the connotation of honor and dignity.²⁹ In other words, though a translation of the reference to the *sephirot* as *Kavod* is regularly understood as referring to the multiple glories of the divine, the translation of this term as standing for ontological dignities is not a far fetched rendering. Thus, at the middle of the 13th century, a Kabbalistic theosophy has been formulated in Gerona, that uses the term *Kavod* as a technical term, within a system that emphasizes the distinction between the first *sephirah*, described as glory, and the other nine.

III

Nahmanides was a leading figure in Jewish Catalan life in the second half of the 13th century. He was well acquainted with Christian thought³⁰ and participated in a well-known religious controversy in Barcelona before he left Spain, and he

²⁸ See e.g. James Barr, «Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament», *Supplement to Vetus Testamentum*, Vol. VII (Oxford, 1959), pp. 31-38; Alexander Altmann, «Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background», *Saadya Studies*, ed. E.I. Rosenthal (Manchester: Manchester University Press, 1943), pp. 4-25; Elliot R. Wolfson, «The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of the Sefirot in *Sefer Hakhmoni*», *Jewish History* 6 (1992) = *The Frank Talmage Memorial*, pp. 281-316; idem, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) index, sub voce 'divine glory'; Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 97-98, 164, 180, 228, 407; Joseph Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1968), pp. 104-168 [Hebrew]; M. Idel, «Une figure d'homme au-dessus des sefirot (à propos de la doctrine des "éclats" de R. David ben Yehouda he-Hassid et ses développements)», tr. Charles Mopsik, *Pardes* 8 (1988), pp. 131-150; idem, «On the Concept», pp. 65-68, 74-77.

²⁹ See Numbers 24:11. See *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, S. R. Driver, and Ch. A. Briggs (Oxford, 1898), p. 459.

³⁰ See Shlomo Pines, «Nahmanides on Adam in the Garden of Eden in the Context of Other Interpretations of Genesis, Chapters 2 and 3», *Exile and Diaspora, Studies in the History of Jewish People Presented to Prof. H. Beinart*, ed. A. Mirsky, A. Grossman, and Y. Kaplan (Jerusalem, 1988), pp. 159-164 [Hebrew]; Amos Funkenstein, «Nahmanides' Symbolical Reading of History» in *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan and F. Talmage (Cambridge, Mass.: Association of Jewish Studies, 1982), pp. 129-150.

was in good relations with the king of Aragon. Nevertheless, his basic approach in matters of Kabbalah was of an extreme esotericism, insofar as he believed that the Kabbalistic secrets should be transmitted only to a few, well-trained persons among the Jews.³¹ This fact complicates the possibility of his theosophy becoming known outside an immediate circle of persons belonging to the Jewish elite who were in direct contact with him. They adopted too, an esoteric approach. Nevertheless, his most important disciple, and the recipient of his Kabbalistic secrets, was a leading Rabbi active in Barcelona in the lifetime of Lull: it is Rabbi Shlomo ben Abraham ibn Adret, known in the Jewish literature as Rashba. He was an exact contemporary of Lull. In an incipit of a lost letter, printed by Millás Vallicrosa, three names are mentioned «Abram Denaret,» «Rabbi Aaron,» and «Rabbi Ben Jue Salomon.»³² As Millás Vallicrosa has already indicated, the first name probably refers to Shlomo ibn Adret.³³ This may be an indication that some type of relation between Lull and his contemporary Jewish theologians should be assumed. It seems, therefore, that Nahmanides' secret doctrine transpired beyond the close circle of his immediate followers. In any case, a contemporary of ibn Adret and Lull, and a person who was not a student of Nahmanides, Abraham Abulafia, describes in the eighties of the 13th century, the doctrine of some Kabbalists, who claim that there is nothing beyond, namely higher than the ten *sephirot*, and the view that the ten *sephirot* are the divinity.³⁴ Though written in Sicily, this statement is addressed to Rabbi Yehudah Salmon, who is probably identical to «Rabbi Ben Jue Salomon» mentioned by Lull. The fact that such a view was the subject of a correspondence between two Kabbalists, living in different countries, shows that the spell of secrecy that covered Nahmanides' theosophy was not impenetrable. Indeed, as I pointed out elsewhere, already at the very beginning of the eighties of this century Nahmanides' most important text, presenting the view of the *sephirot* as *Kavod*, was brought by Abulafia to Rome, and copied there.³⁵

³¹ M. Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This», in *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky (Cambridge, Mass., 1983), pp. 51-73; Daniel Abrams, «Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts», *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996), pp. 85-102; Hames, *Judaism in Ramon Llull*, pp. 55-57.

³² Idel, «Lull and Ecstatic Kabbalah», p. 173.

³³ *ibidem*, pp. 173-174.

³⁴ *Ve-Zot li-Yehudah*, ed. Adolph Jellinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik* (Leipzig, 1854), vol. I, p. 19; Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, pp. 121; *idem*, «Prayer in Provencal Kabbalah», p. 276 note 51.

³⁵ «Abraham Abulafia and Menahem ben Benjamin in Rome: The Beginnings of Kabbalah in Italy» (forthcoming).

Abulafia was, at least from the early seventies, a Kabbalist who, unlike Nahmanides, was less concerned with keeping his esoteric teachings secret,³⁶ even less so if these teachings belong to Kabbalistic schools that were conceived as representing a form of Kabbalah 'lower' than his.³⁷ In the middle of the eighties, he boasted that he discussed his Kabbalistic and messianic messages not only with Jews but also with Christians.³⁸ Though I would not say that this ecstatic Kabbalist is indeed the source or the mediator of Nahmanides' vision of the *sephirot* as *Kavod*, the above details on Abulafia's attitude and activity may point to a possibility that Nahmanides' secrets transpired beyond the very small circle of his students, only shortly after the death of the master in 1270. After all, Abulafia himself received a copy of Nahmanides' *Commentary on Sefer Yetzirah* from somebody in Barcelona, sometime in the early seventies.

In suggesting that Nahmanides' resort to the term *Kavod* for pointing to each and every *sephirah* as a possible source for Lull's elusive term *dignitates*, I am aware that the specific cognomens of the *sephirot* and the *dignitates* differ, and I assume that the names for the *dignitates* were adopted from the Latin tradition, as pointed out by Yates.³⁹ However, despite this fact, I do not see, for the time being, a better explanation for the emergence of Lull's *dignitates* than Nahmanides' term.⁴⁰

Moshe Idel

The Hebrew University of Jerusalem

³⁶ See his *Sefer 'Otzar 'Eden Ganuz*, Ms. Oxford 1580, fol. 55a.

³⁷ M. Idel, «Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names», *Mystics of the Book: Themes, Topics, & Typology*, ed. R. A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), pp. 108-111; Elliot R. Wolfson, «The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia», *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995), pp. 336-371; vol. 3 (1996), pp. 47-84.

³⁸ ed., A. Jellinek, «'Sefer Ha-Ot', Apokalypse des Pseudo-Propheten und Pseudo-Messias Abraham Abulafia», in *Jubelschrift zum Siebzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Graetz* (Breslau, 1887), p. 76 [Hebrew].

³⁹ See note 10 above.

⁴⁰ In this context it is important to point out Rabbi Sabbetai Donnolo's use of the term *Kavod* as the locus of the ten *sephirot*. Cf. Wolfson, «The Theosophy of Sabbetai Donnolo».

RESUM

This note proposes the possibility of the impact of the Kabbalistic theory of Kavod, as a designation of each of the ten sefirot, on Ramon Lull's theory of dignitates. The Kabbalistic theory was presented in a Commentary on Sefer Yetzirah authored by the renown Catalan master Moses ben Nahman, known as Nahmanides, active in Gerona during the second third of the 13th century.

UN INNESTO SULL'*ARBOR SCIENTIAE*. L'ALCHIMIA NELLA TRADIZIONE LULLIANA

IL PROBLEMA DELL'ALCHIMIA NEGLI STUDI LULLIANI

La presenza di un consistente *corpus* di opere d'alchimia circolanti sotto il nome di Ramon Llull ha costituito per secoli un tratto caratteristico e indiscusso sia della tradizione lulliana che di quella alchemico-ermetica.

Agli inizi del decennio scorso —quando la mia ricerca, di cui oggi mi trovo a trarre un primo bilancio, ha preso avvio— gli studi sulle opere alchemiche attribuite a Ramon Llull si potevano riportare schematicamente a tre posizioni: (a) la discussione —spesso a sfondo agiografico— sull'autenticità dell'alchimia pseudolulliana, che con varie accentuazioni caratterizza gli studi interni al lullismo, dalla polemica di Sollier e Custurer contro Ivo Salzinger, ricostruita da Adam Gottron, fino alla sintesi dei Carreras y Artau e al riesame degli scritti lulliani sull'alchimia da parte di Armand Llinares negli anni '60; (b) la valorizzazione della figura di Llull alchimista all'interno della tradizione ermetica (da Dom Pernety ad E.A. Waite, fino allo studio di Robert Amadou sul *Codicillus*) e nelle storie dell'alchimia (a questo settore appartengono le considerazioni di José García Font, che ha tentato una rilettura di alcuni testi di Llull sull'alchimia e gli alchimisti sottolineando gli elementi apparentemente più favorevoli); (c) le ricerche storico-erudite sulla tradizione, manoscritta e a stampa, delle opere alchemiche e sulla formazione del *corpus* pseudolulliano (da Haureau-Litré a Thorndike, comprendendo il saggio di Dorothea Waley Singer sul *Testamentum*). In tutti i casi prospettati, il fuoco dell'attenzione tendeva comunque ad essere la figura —storica o leggendaria— di Ramon Llull: sia che si accreditasse l'idea dell'alchimista falsario che avrebbe tentato deliberatamente (e maldestramente, considerata la posizione critica di Llull verso l'alchimia) di ammantare le proprie opere dell'autorità del filosofo maiorchino, sia che si desse spazio a un immaginario dilatarsi, cronologico o prospettico, della sua produzione scritta, fino ad includere le varie decine di opere alchemiche a lui attribuite nel corso dei secoli.

Una prospettiva diversa sul problema poteva ottenersi, tuttavia, prendendo le mosse dalle ricerche sulle opere lulliane a stampa e, soprattutto, sui manoscritti: sia

che, come semplici cataloghi, rinunciassero in linea di principio ad ogni pretesa interpretativa (è il caso della bibliografia di E. Rogent ed E. Duran, così come dei cataloghi dei manoscritti di Oxford, di Venezia, della Biblioteca Ambrosiana), sia che, come i lavori di Miquel Batllori e Pere Bohigas, a partire dall'analisi di importanti fondi manoscritti formulassero ipotesi sulla formazione e la diffusione del *corpus* pseudolulliano considerato di per sé. L'elemento più notevole che emerge da una considerazione complessiva di queste ricerche è in effetti la separazione molto netta, nell'insieme della tradizione manoscritta e a stampa, fra le opere alchemiche attribuite a Llull, e da una parte le opere autentiche nel loro complesso, dall'altra le altre opere apocrife (penso in particolare, per una apparente affinità, al *De auditu Kabbalistico*): separazione che ritroviamo, quasi in maniera paradigmatica, nelle edizioni di opere lulliane e pseudolulliane curate dallo Zetzner, su cui ha richiamato recentemente l'attenzione Antony Bonner.

E' stato quest' ultimo aspetto la base di partenza del mio lavoro, che ho condotto inizialmente allargando la ricerca dei manoscritti d' alchimia fin dove gli strumenti bibliografici ed eruditi hanno potuto soccorrermi: nell'ambito dei manoscritti alchemici da me presi in considerazione (complessivamente 344), solo una ristrettissima minoranza (dieci) contiene opere alchemiche accanto ad opere autentiche di Llull, mentre un altro include un'opera apocrifa di carattere non alchemico. Ed è questo elemento che mi ha portato ad inoltrarmi sulla linea inaugurata da Batllori e Bohigas, per quanto il primo stimolo ad una revisione del problema dell'alchimia pseudolulliana mi fosse venuto da tutt' altra fonte.

ASTROLOGIA E ALCIMIA

Nel suo studio del 1954 sull'*ars* lulliana, Frances Yates aveva attribuito un ruolo centrale al *Tractatus novus de astronomia*, un'opera la cui autenticità non era mai stata messa in dubbio, ma che era rimasta inedita, sottostimata e fraintesa negli studi moderni su Llull e il lullismo, a partire almeno dall'analisi di Haureau e Littré. Infatti, mostrando di fermarsi al primo paragrafo del prologo, in cui Llull critica la falsità dei giudizi degli astrologi, i due studiosi francesi avevano considerato il testo come una polemica tout-court contro l'astrologia; ed il loro giudizio era stato ripetuto in maniera più o meno sfumata finché, appunto, la studiosa inglese non si dispose ad analizzare più a fondo quest' opera, probabilmente seguendo suggestioni ricavate dalla lettura della *Revelatio secretorum artis* che Ivo Salzinger aveva inserito nel primo volume della edizione moguntina degli *Opera omnia* di Llull. Ricordiamo, di passaggio, che l'edizione di Salzinger (che peraltro non comprende il *Tractatus novus de astronomia*) avrebbe dovuto includere anche le opere alchemiche —di cui egli aveva preparato il catalogo— ma che questa parte del suo

progetto non venne realizzata a motivo, pare, dell'opposizione di J.B. Sollier e J. Custurer.

Proseguendo il lavoro iniziato dalla Yates, e preparando l'edizione critica del *Tractatus novus de astronomia* da lei auspicata, avevo in verità potuto confermare l'elemento centrale di quanto essa aveva sostenuto — che cioè non solo quest' opera non era un attacco contro l'astrologia, ma si rivelava anzi come un ambizioso tentativo di riforma di questo sapere; rintracciando alcuni episodi d'epoca rinascimentale che mostravano, fra l'altro, come l'opera astrologica di Llull non fosse rimasta del tutto ignota anche al di fuori del lullismo propriamente detto. D'altra parte un giudizio storico più articolato sul significato dell'astrologia nella cultura tardo medievale e rinascimentale era ormai reso possibile dagli sviluppi della storiografia nel secondo dopoguerra (penso naturalmente agli studi di Eugenio Garin e della sua scuola, in Italia; ed a quelli sviluppatisi attorno al Warburg Institute in Germania prima e poi in Inghilterra). Così la credenza nell'influsso degli astri sulla vita umana non appariva più una deviazione nel contesto del pensiero medievale, una macchia da cui doversi affannare a liberare la memoria di Llull, in uno sforzo apologetico le cui motivazioni potevano peraltro derivare sia da un interesse religioso per la memoria del Beato che, all'opposto, dalle preoccupazioni di stampo positivista sottese alla ricostruzione del pensiero dell'inventore della combinatoria.

La fruttuosa impostazione del problema del *Tractatus novus de astronomia* da parte di Frances Yates ha stimolato altre ricerche; e per quanto il giudizio sulla centralità del *Tractatus* nel pensiero di Llull sia stato in parte ridimensionato, resta il fatto che la spregiudicatezza con cui la studiosa inglese si era mossa al riguardo ha contribuito a dare nuovo impulso agli studi lulliani e a "rilanciare" l'importanza del filosofo maiorchino nel contesto della cultura europea — anche se il progetto di riesaminare il rapporto fra Llull e Giordano Bruno, che stava al cuore delle ricerche yatesiane, non ha trovato ancora compimento.

Con una mossa caratteristica del suo stile, in una pagina del saggio del 1954 la Yates aveva suggerito che il problema dell'autenticità delle opere alchemiche potesse essere affrontato in termini simili alla questione dell'astrologia, affermando che il celebre capitolo del *Felix* sull'alchimia "seems to be 'against' alchemy" (le virgolette sono dell'autrice) e che questo elemento, insieme all'equivoco nell'interpretazione del prologo del *Tractatus novus de astronomia*, ha impedito di riconoscere la "vera natura" del sistema lulliano. In realtà la forzatura che questa citazione sottolinea è molto mitigata sia da quanto la stessa autrice affermava in un'altra pagina dello stesso saggio, laddove richiama l'opportunità di riconsiderare il rapporto fra la filosofia lulliana della natura e "l'uso fattone dagli alchimisti", sia dall'ultima parola da lei pronunciata sull'argomento, nell'introduzione al volume *Lull and Bruno* (il primo della raccolta di saggi pubblicata dopo la sua morte), quando sostiene che in età rinascimentale "the implicit connection of the Lullian emphasis on the elements with alchemy became explicit, and the pseudo-Lullian

alchemy flourished". Se la prima affermazione ricordata, del resto smentita dalle successive messe a punto di Llinares focalizzate appunto sul VI libro del *Felix*, sembrava muoversi ancora nel contesto del dibattito sulla possibilità di attribuire a Llull almeno alcune delle opere alchemiche costituenti il *corpus*, le altre considerazioni convergevano con quelle radicate nelle ricerche sui manoscritti della tradizione lulliana nell'aprire una serie di problemi, che cercheremo di esaminare uno per uno, dopo averli brevemente elencati: qual è l'origine delle opere alchemiche attribuite a Ramon Llull? Come si è formato il *corpus* nel suo complesso? Qual'è stato il ruolo dell'alchimia nell'ambito del lullismo?

ALL'ORIGINE DELL'ALCHIMIA LULLIANA. (1) IL *TESTAMENTUM*

Praticamente tutti gli studiosi che si sono occupati degli scritti alchemici attribuiti a Llull convergono sul ruolo fondativo del *Testamentum*, il più antico fra questi scritti, cui un colophon riportato dalla grande maggioranza dei manoscritti conosciuti attribuisce come data di composizione l'anno 1332, non lontanissimo da quello della morte del filosofo maiorchino. In genere però non è stato sottolineato a sufficienza un aspetto, che invece emerge ad un'analisi attenta dell'opera, sia nelle sue parti liminari che nel vero e proprio contenuto: l'autore del *Testamentum*, per quanto faccia ampio uso di strumenti concettuali e di dispositivi grafici di chiara ispirazione lulliana, e citi alcune opere del maiorchino (fra cui l'*Arbor philosophiae desideratae*), non ha cercato in alcun modo di attribuire intenzionalmente la propria opera a Llull. Tuttavia l'intera tradizione manoscritta, i cui primi testimoni risalgono a circa un secolo dopo la data riportata nel colophon, è concorde in questa attribuzione, che troviamo già attestata esplicitamente all'interno di un'altra opera capitale del *corpus*, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, composta nella seconda metà del XIV secolo.

Nell'intervallo di tempo fra queste due opere (intervallo che può spaziare dai venti ai cinquant'anni) si colloca il problema della attribuzione "intenzionale" o "accidentale" dei primi scritti alchemici a Ramon Llull.

I termini "intenzionale" e "accidentale" sono presi a prestito dalla monografia di Robert Halleux, *Les textes alchimiques*, che passando in rassegna la produzione di opere alchemiche di età medievale sottolinea come il problema dell'attribuzione ad autori di grande fama nella tradizione filosofica sia quasi una caratteristica strutturale di questi testi, e si chiede se e quando sia possibile distinguere fra una falsificazione cosciente e voluta del nome dell'autore, ed una attribuzione dovuta invece a fattori casuali della trasmissione manoscritta. Un chiaro esempio del primo caso si può rintracciare nell'attribuzione a "Geber" della *Summa perfectionis magisterii* – un testo alchemico importantissimo, precedente di una cinquantina

d'anni il *Testamentum*. Secondo W. Newman, che ne ha recentemente dato l'edizione critica, l'autore sarebbe un francescano italiano, Paolo di Taranto, che, dopo aver costruito il proprio testo sull'esempio del procedimento impiegato dall'arabo Jâbir (a sua volta un nome che copre un'intera scuola di alchimisti ... ma non entriamo in questa complessa discussione), lo avrebbe intitolato al nome del "modello" per conferirgli il prestigio di cui quegli godeva presso gli alchimisti latini.

Il *Testamentum*, come dicevamo sopra, non è un caso assimilabile a questo. Si può concludere allora che l'attribuzione a Llull sia "accidentale"? In uno studio ormai vecchio di un secolo, ma non ancora reso obsoleto da nuove ricerche, lo storico dell'alchimia Marcelin Berthelot ricostruiva ipoteticamente l'origine dell'alchimia pseudollulliana in quattro punti, che si possono così riassumere: (1) gli scritti d' alchimia non sono opere autentiche di Llull; (2) questi scritti sono stati composti da "persone che si ritenevano suoi discepoli"; (3) gli autori di questi scritti sono di origine spagnola o del sud della Francia; e, (4) alcune di queste opere sono state redatte "en provençal ou en catalan". Fra queste opere redatte in lingua romanza egli assegnava un posto importante al *Testamentum*, di cui pure non conosceva se non manoscritti in latino, ma che trovava citato *in catalano* all'interno di un'altra opera *latina*, il *Compendium animae transmutationis metallorum*. In effetti una redazione catalana del *Testamentum* venne scoperta da Josep M. Batista y Roca nel manoscritto bilingue (catalano e latino) Oxford, Corpus Christi College 244; e, secondo l'opinione manifestata a suo tempo da Pere Bohigas, dovrebbe trattarsi dell'originale, da cui il testo latino sarebbe stato tradotto, come afferma un secondo colophon aggiunto nel manoscritto inglese. Ma uno studio della tradizione manoscritta del *Testamentum* nel suo complesso mostra una situazione molto più intricata di quella rilevata dai due studiosi ora citati. Oltre al testo catalano e a quello latino tradito dal manoscritto oxoniense, infatti, esiste una tradizione latina continentale, che rivela un precoce divaricarsi di due rami dall'archetipo, oltre a due redazioni in francese (per tacere di una più tarda redazione catalana, attestata in un manoscritto del XVI secolo appartenuto a Jaume Mas e segnalato da J.R. De Luanco; oltre a traduzione cinquecentesche in altre lingue); attraverso un'analisi incrociata di tutti i manoscritti quattrocenteschi che contengono il testo completo è inoltre possibile isolare una serie di glosse incorporate nel testo ad uno stadio così precoce da interessare, seppure con modalità diverse, sette testimoni su dodici.

Per quanto l'analisi fin qui condotta induca fra l'altro a rifiutare l'ipotesi della priorità del testo catalano, che molti indizi rivelano essere una traduzione dal latino, anche una descrizione così sommaria della tradizione del *Testamentum* suggerisce che si dovrebbe riprendere le mosse dalle osservazioni di Berthelot e scavare a fondo proprio negli ambienti scientifici catalani e francesi all'inizio del XIV secolo per comprendere qualcosa di più delle origini di quest' opera, che mostra del resto

al proprio interno interessanti indizi di un possibile legame con l'ambiente medico universitario (in particolare si rileva la presenza di temi discussi a Montpellier), nonché un chiaro collegamento con le opere alchemiche attribuite ad Arnau da Villanova. Ci si può chiedere allora se l'attribuzione a Llull, al di fuori del dilemma "intenzionale/accidentale", non sia piuttosto un indizio della formazione di una "scuola lulliana" fra alchimisti e medici interessati alla nascente farmacologia alchemica, cui il *Testamentum* offre una fondazione filosofica di ampio respiro. E' una domanda per ora senza risposta, che però curiosamente incontra un'analogia interrogazione lanciata su tutt'altre basi da J. García Font, nella sua *Historia de la Alquimia en España*, quando si chiedeva se Llull non avesse forse affidato un nucleo di opere da diffondere proprio a quegli alchimisti di cui combatteva le opinioni ...

ALL'ORIGINE DELL'ALCHIMIA LULLIANA.

(2) IL *LIBER DE SECRETIS NATURAE SEU DE QUINTA ESSENTIA*

Continuando a servirci della distinzione di Robert Halleux, dobbiamo invece collocare senza alcun dubbio sul versante della attribuzione "intenzionale" l'altro testo fondamentale del *corpus* alchemico pseudolulliano, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. Scritto certamente dopo la metà del XIV sec. (se accettiamo gli anni 1351-52 come data della composizione del *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa, di cui i primi due libri del testo pseudolulliano sono una fedele rielaborazione), fa parte, col *Testamentum* e l'*Epistola accurtationis*, di un nucleo ristrettissimo di testi che compare in tutte le grandi raccolte manoscritte del XV secolo, come pure in tutti i cataloghi di opere alchemiche attribuite a Llull. L'intenzione dell'autore è quella di strutturare le procedure degli alchimisti (sia quelle dirette alla trasmutazione dei metalli che quelle finalizzate alla preparazione della *quinta essentia* rupescissiana) secondo le regole e le figure della combinatoria lulliana, a fini non solo espositivi e mnemonici, come nel *Testamentum*, ma anche e soprattutto dimostrativi ed inventivi, in piena coerenza con l'insegnamento dell'*ars* di Llull.

A differenza che nel *Testamentum*, inoltre, l'attribuzione al filosofo maiorchino non solo è qui esplicitamente sostenuta, ma viene estesa allo stesso *Testamentum* ("sicut plene tractavimus in nostro Testamento") e ad alcune altre opere alchemiche: il *Codicillus*, il *Liber lapidarii*, la *Epistola accurtationis*. La messa in scena del prologo e dell'epilogo, in cui "Ramon" dialoga con un monaco secondo un modello che richiama da vicino la pagina introduttiva dell'*Arbor Scientiae*, serve anche ad offrire uno spazio immaginario per la composizione dei libri alchemici che abbiamo visto sopra citati: Llull infatti, convinto dal monaco a esporre il suo grande sapere

segreto, si sarebbe recato con lui nel monastero, “ibique moram traxit per aliqua tempora et diversa librorum volumina composuit”. Le opere mediche lulliane autentiche sono citate come propri scritti: “in pluribus locis plene tractavimus de hac doctrina, ad que te remittimus: ut est *Liber principiorum medicinae*, qui dicitur *ars medicine*, liber qui dicitur *de ponderositate et levitate elementorum*. Item *liber de regionibus sanitatis...*”. E soprattutto, nel prologo e nell’epilogo l’autore mostra di considerare l’alchimia come una estensione lecita e quasi un completamento della filosofia lulliana: “si tu hoc ... compleveris, ne dubites quod scientia tua consequetur finem propter quem est”, dice il monaco per convincere Ramon a mettere per scritto le sue conoscenze alchemiche, “secreta nature que via medicinali ac philosophica attingi possunt”. Infine, l’opposizione all’alchimia contenuta nelle opere autentiche di Llull è superata mettendo in bocca al filosofo maiorchino un’affermazione che rinvia ad un senso più profondo contenuto nei suoi libri autentici: “Si tu utique cognovisses principia naturalia, et elevasses utique intellectum, scires tu quod in libris artis meae nihil contrarii huius, quod hic designavimus, in eis scribere”.

Pertanto possiamo a buon diritto considerare il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* il primo testimone dell’esplicito collegamento fra la *persona* di Ramon Llull e alcuni scritti alchemici, già circolanti, nei quali elementi della sua filosofia e dell’*ars combinatoria* erano stati impiegati come strumenti ausiliari per la concettualizzazione e la memorizzazione della dottrina alchemica. Da questo momento in poi l’idea che il filosofo maiorchino fosse anche autore di un nutrito numero di importanti opere d’alchimia si diffuse non solo nei circoli ermetici o in ambienti in cui le autentiche opere lulliane erano poco o niente conosciute. L’attribuzione di opere d’alchimia a Llull e la rilevanza del magistero alchemico per la comprensione del significato della sua filosofia naturale sono infatti testimoniate persino nella tradizione del lullismo maiorchino e nelle sue propaggini, seppure i *magistri* della scuola lulliana dimostrino una certa esitazione, dovuta forse più al timore di nuocere alla causa del Beato, a motivo del carattere sospetto che l’*opus* alchemico aveva ormai agli occhi della Chiesa, che non a riserve circa l’autenticità di questi scritti. Esemplare da questo punto di vista è l’atteggiamento di Bernardo di Lavinjeta, che incluse nella sua enciclopedia lulliana un’opera di farmacologia alchemica, l’*Ars operativa medica*, apparentemente senza dubitare che Llull ne fosse l’autore. Non ci sorprende perciò trovare che il medico Nicolaus Pol possedette, oltre a varie opere mediche e filosofiche autentiche, diversi manoscritti alchemici (Dresden, Sächische Landesbibliothek N 101 e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 5230, 5485, 5487) costituenti nell’insieme una ragguardevole silloge alchemica pseudolulliana; né ci meravigliamo nel constatare che uno dei manoscritti latini più importanti del *Testamentum*, quello praghese, proviene dalla biblioteca del Cusano. Accenniamo infine soltanto all’interesse per le opere alchemiche e all’assenza di dubbi sulla loro autenticità nei circoli lulliani

dell'Europa rinascimentale, che avrebbe dato il suo ultimo frutto con Ivo Salzinger il quale —è bene ricordarlo— afferma che la prima opera “di Llull” da lui letta era stato proprio il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*.

ALL'ORIGINE DELL'ALCHIMIA LULLIANA.

(3) LA LEGGENDA DI LLULL ALCHIMISTA

Nel *Liber de secretis naturae* non c'è alcuna traccia della leggenda secondo la quale Ramon Llull sarebbe stato convinto della verità dell'alchimia ed edotto nell'arte della trasmutazione da un altro grande catalano, Arnau da Villanova. Anzi, le argomentazioni addotte nel prologo e nell'epilogo introducono come si è visto un motivo opposto a quello, centrale nella leggenda, della *conversione*. L'affermazione di un significato alchemico profondo, nascosto nei testi filosofici di Llull —argomento che richiama quanto Ruggero Bacone aveva a suo tempo sostenuto sull'identità segreta di alchimia, medicina e filosofia naturale—, appare in realtà come un tentativo *forte* di innestare l'alchimia nel cuore stesso della filosofia lulliana, in cui la dinamica degli elementi rispecchia il dinamismo divino sia *ad intra* (nel mistero trinitario) sia *ad extra*, nella creazione del mondo. La *rota elementorum*, che costituisce il fondamento della possibilità che l'alchimista ha di rimettere in movimento, attraverso i processi operativi, la natura creata ri-orientandola verso la perfezione, è un concetto centrale nella “filosofia alchemica” pseudolulliana ed esprime d'altra parte una dinamica cosmologica analoga a quella del *Liber chaos*. Si svela così un'affinità profonda fra la filosofia naturale lulliana e le idee di fondo dell'alchimia, che sottende la coesione fra *ars combinatoria* ed *ars alchemica* nell'immagine rinascimentale di Llull, e che mostra —fra l'altro— quanto l'intuizione di Frances Yates fosse *sostanzialmente* adeguata a una migliore comprensione sia del sistema lulliano che dell'uso fattone dagli alchimisti”.

Che spazio rimane, allora, per la diffusissima leggenda della conversione di Llull all'alchimia da parte di Arnau da Villanova, e del viaggio per mare fino in Inghilterra, dove il filosofo maiorchino avrebbe operato la trasmutazione per il re Edoardo? Come ho mostrato in altri contributi, la leggenda nasce lentamente nel corso del XV secolo, raccogliendo elementi presenti in alcuni degli scritti alchemici più antichi (*Testamentum* e *Codicillus* per il legame con Arnau, *Compendium animae transmutationis metallorum* per il viaggio per mare, ancora *Testamentum* per il rapporto col re d'Inghilterra), che dapprima danno luogo a spezzoni narrativi separati —la conversione ed il viaggio, che sono del resto l'applicazione al personaggio-Llull di motivi topici della letteratura alchemica— per poi unirsi in un racconto pienamente elaborato (attestato solo in manoscritti del XVI sec. e oltre) che si affianca alle altre narrazioni leggendarie da cui la tradizione lulliana rinascimentale è arricchita.

L'incoerenza fra questo racconto e le argomentazioni del *Liber de secretis naturae* sopra ricordate venne colta da Sollier e Custurer, i quali se ne servirono come di un grimaldello per scalzare l'attendibilità dell'attribuzione degli scritti alchemici a Llull nella polemica con Salzinger. Non sembra invece — o almeno non ho finora incontrato testimonianze in tal senso — che abbia preoccupato i lettori rinascimentali di Llull, per i quali sia l'attribuzione di un senso segreto alla sua *ars* sia la leggenda confluivano nella costruzione di un personaggio dalle molte sfaccettature, il filosofo-mago illuminato che cogliamo nelle celebri immagini del manoscritto fiorentino del 1475 miniato da Gerardo da Cremona (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, BR 52). A questo personaggio, l'"ultimo degli alchimisti veritieri" secondo un testo anonimo quattrocentesco che vuol ricostruire la "storia" dell'alchimia (*Conversatio philosophorum*), si attribuiscono ormai opere alchemiche (ma anche cabalistiche e astrologiche) senza alcuna limitazione, con un movimento a spirale che utilizza la leggenda per giustificare l'ampliamento del *corpus* di scritti e viceversa.

Gli elementi centrali della leggenda (l'insegnamento di Arnau e il viaggio in Inghilterra) possono comunque essere letti, a mio avviso, come indizi importanti di due fattori storici reali legati al *Testamentum*. Il colophon di quest'opera, riportato in tutti i manoscritti completi, ci conduce infatti in uno scenario inglese, l'ospizio di St. Katherine at the Tower, una fondazione regia destinata fin dal tempo di Eleonora d' Aquitania ad ospitare fra l'altro "pauperes scholares". La data riportata nel colophon, 1332, corrisponde ad un'epoca in cui presso la corte inglese l'interesse per la farmacologia e la cosmetica, pratiche entrambe assai vicine a quella alchemica, era piuttosto marcato e alimentava un nutrito scambio con il Sud (farmacisti francesi sono presenti alla corte inglese dalla metà del '200 in poi). Il sovrano a cui il *Testamentum* è affidato "in custodiam", Edoardo III, è lo stesso che firma un ordine di comparizione per due alchimisti i quali, volenti o nolenti, devono essere portati a corte per operare al suo servizio. Se dunque il contenuto del *Testamentum*, la presenza di una redazione catalana già verso il 1350, la precoce diffusione della versione francese, sono tutti elementi che ci orientano verso un'origine catalana dell'autore, la dedica al re d' Inghilterra invita a pensare ad uno spostamento, un viaggio appunto, forse sulla scia degli interessi pratico-scientifici che riscontriamo nella presenza di vere e proprie genealogie di farmacisti francesi a Londra, o forse — seguendo una pista interna all'opera — al seguito di interessi politico-militari, di cui troviamo un indizio nel nome di Bernardus de la Bret, indicato dall'autore del *Testamentum* come testimone di una sua *performance* alchemica a Napoli, e noto da una serie di documenti come fiduciario dei sovrani inglesi (Edoardo III e prima di lui il padre, Edoardo II) nella regione pirenaica.

L'altro motivo leggendario, quello dell'"insegnamento" di Arnau da Villanova, apre una prospettiva diversa ma altrettanto rilevante sul piano storico. Infatti il

Testamentum ed il *Codicillus* mostrano un legame molto forte a livello di contenuto alchemico con la più diffusa e importante delle opere d' alchimia attribuite ad Arnau, il *Rosarius*. Il legame fra queste tre opere appare saldissimo: i due testi pseudolulliani di fatto sono complementari nel costruire un edificio di ampie dimensioni sulle fondamenta, più ristrette ma assolutamente congruenti, dell'opera arnaldiana, amplificandone l'elaborazione teorica e aggiungendo nella *practica* l'insegnamento relativo alla confezione di pietre preziose artificiali; e d'altra parte l'attribuzione del magistero alchemico al villanovano riposa pressoché esclusivamente sulle testimonianze contenute nei testi pseudolulliani - anche se a questo proposito è necessario muoversi con molta cautela. Infatti la citazione di Arnau contenuta nel *Testamentum*, cap. I. 39 ("Et istud temperamentum debet eligi, sicut dicit Arnaldus de Villa nova in suo *Rosario*, in capitulo quod incipit: "Omnia sub termino diffinito", et in fine."), è in realtà una delle glosse messe in evidenza dal confronto fra le diverse redazioni del testo di cui parlavo sopra. Per quel che concerne la citazione contenuta nel *Codicillus*, cap. 63 ("Cum sola praesumptione et temeritate scientiae alterius naturam firmiter intelligere credebamus, idem ullo modo nec intellexeramus, donec tempus adfuit in quo spiritus non immediate sed mediate per M. Arnoldum de Villa-Nova ... inspiravit in nobis"), la cautela deve essere raddoppiata: perché non abbiamo prove evidenti, al di fuori delle citazioni interne all'opera, che l'autore sia lo stesso del *Testamentum* (per quanto i due testi siano di certo strettamente collegati); e perché manca per ora qualsiasi indagine sui manoscritti, che escluda trattarsi anche qui di una glossa o di una interpolazione posteriore. Pertanto, mentre siamo costretti ad escludere che i testi pseudolulliani portino una testimonianza precoce e decisiva sul problema dell'autenticità arnaldiana del *Rosarius*, è però impossibile sottovalutare l'affinità tematica nelle opere alchemiche attribuite ai due catalani.

RAMON LLULL, ARNAU DA VILLANOVA E L'ELIXIR

Il più significativo elemento di collegamento fra l'alchimia pseudolulliana e il *Rosarius* consiste nella centralità dell'elixir, la cui produzione nell'*opus* alchemico non viene più ricercata solo in quanto strumento della fabbricazione dell'oro artificiale, ma di per sé, come *medicina* capace di conferire la perfezione a qualsivoglia corpo materiale, compresi i corpi umani. L'elixir è l'agente corporeo "sottilissimo" della perfezione materiale generale, caratterizzato dal grande e meraviglioso calore: una materializzazione del principio vivificatore della natura (identificabile con il pneuma di ascendenza stoica) che, come affermava il *Rosarius* di Arnau, è *occulto*: non è cioè dato immediatamente ai sensi, come le proprietà elementari delle sostanze utilizzate nella farmacologia galenica, ma deve essere estratto da esse mediante l'attività dell'artefice.

La preparazione del *magnus thesaurus* —così l'elixir è definito nel *De anima in arte alchemiae* pseudoavvicenniano— era descritta in termini oscuri nei primi trattati d' alchimia tradotti in latino nel XII secolo, come il *Morienus*, e aforisticamente collegata alla creazione del mondo nel testo di base della tradizione alchemica, l'ermetica *Tabula Smaragdina*. Questa mirabile *novitas* che il sapere alchemico introduceva nella cultura medievale, però, non fu immediatamente recepita in tutta l'estensione delle sue potenzialità. Fino a tutto il XIII secolo i latini svilupparono la riflessione e la ricerca alchemica quasi esclusivamente nei termini della trasmutazione dei metalli vili in oro, tentando di inserirla nella *divisio disciplinarum* scolastica come una parte o un derivato della scienza naturale aristotelica, mediante il collegamento con la teoria dell'origine dei metalli espressa nelle *Meteore*. Alberto Magno, che utilizzò ampiamente i testi degli alchimisti nella stesura del *De mineralibus*, con cui intendeva colmare una lacuna del *corpus* aristotelico; Geber latino, Paolo di Taranto, che dette la prima grande sintesi alchemica occidentale nella sua *Summa perfectionis magisterii*; Vincenzo di Beauvais, che inserì l'alchimia nel suo *Speculum quadruplex*: tutti quanti considerarono l'elixir esclusivamente una “medicina dei metalli”. Soltanto Ruggero Bacone, che riteneva l'alchimia una parte rilevante della propria *scientia experimentalis*, operò il collegamento fra la “medicina” alchemica e la ricerca di un farmaco capace di prolungare la vita, recuperando per questa via il significato più ampio dell'elixir.

La ricerca di un farmaco d' immortalità, originaria della cultura taoista cinese, era stata collegata all'opus alchemico nell'Islam; ecco come il sinologo Joseph Needham sintetizza il complesso di idee ad esso collegate:

Nel pensiero alchimistico arabo, al-iksir era la sostanza che aggiunta in proiezione a qualsiasi cosa imperfetta portava ad un cambiamento in meglio nel bilancio o *krasis* delle sue qualità, cioè ad una trasformazione. Queste trasformazioni erano visibili anche nell'oro e ne determinavano la perfezione. Siccome pure gli organismi viventi erano capaci di una simile perfezione, che in questo caso consisteva nella salute e nella longevità, si pensava agli elisirs, insieme alle droghe, come a “medicine sia dell'uomo che dei metalli”. E come gli iksirs potevano avere un potente effetto sulle piante, sugli animali e sugli uomini, non meno che sulle sostanze minerali o metalliche, così a loro volta potevano venire preparati artificialmente da uno qualsiasi dei tre regni naturali.

Si confronti ora la definizione che dell'elixir viene data nel Testamentum, ripetendo e amplificando una pagina del Rosarius:

E' questa la pietra eccelsa di tutti i filosofi, nascosta agli ignoranti e agli indegni ma rivelata a te, che trasforma tutti i corpi imperfetti in corpi capaci di produrre all'infinito vero oro e argento. E similmente diciamo che ha virtù ed efficacia al di sopra di tutte le altre medicine, e che può guarire realmente

tutte le malattie del corpo umano, fredda o calda che sia la loro natura. Per questo, poiché è di natura sottilissima e nobilissima, e riporta tutte le cose al loro temperamento perfetto, conserva la salute e rafforza le energie, e le moltiplica al punto che ringiovanisce i vecchi, e scaccia dal corpo qualsiasi altra malattia, combatte contro tutti i veleni e ammorbidisce le vene del cuore, scioglie il catarro, medica le ferite, rafforza e purifica il sangue e gli spiriti vitali, e li custodisce in salute. E se la malattia dura da un mese, questa medicina la guarisce in un giorno; se dura da un anno, le bastano dodici giorni; se dura da molto tempo, la guarisce veramente in un mese. Perciò non ci si deve meravigliare se a buon diritto questa medicina viene ricercata dagli uomini più di tutte le altre, perché tutte le altre in generale possono essere riportate ad essa. Perciò, figlio, se la possiedi tu possiedi un tesoro durevole. Inoltre questa medicina ha ancora un altro potere, che è quello di rendere senza difetti qualsiasi altro essere animato e di vivificare tutte le piante in primavera, a motivo del suo grande e meraviglioso calore. Poiché se di essa ne porrai un grano sciolto in acqua in una cavità grande quanto un guscio di noce nel tronco di una vite, per la virtù indotta artificialmente nasceranno foglie e fiori, e produrrà buoni grappoli a maggio; e questo può essere fatto a qualunque altra pianta.

Nei testi fondativi dell'alchimia arnaldiana e pseudolulliana, dunque, ciò che si cerca di ottenere mediante l'opera artificiale dell'alchimista è una sorta di farmaco universale, definito nel *Testamentum* "madre e imperatrice di tutte le medicine". Su questo sfondo si inserisce verso la metà del '300 la ricerca, da parte di Giovanni da Rupescissa, di una sostanza che egli definisce "quinta essenza", l'alcol del vino, concettualmente analoga all'elixir: "una cosa creata adatta ad essere usata dall'uomo, in grado di preservare il corpo mortale dalla corruzione; e preservandolo, mantenerlo integro; e mantenendolo integro, se fosse possibile, farlo durare in eterno [...] Questa è la radice della vita, la Quinta Essenza". Ma, come a chiudere il cerchio, più che attraverso il testo originale del Rupescissa la quintessenza si diffonde attraverso la rielaborazione attribuita a Ramon Llull, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, che —stampato più volte nel corso del '500— finirà per diventare la più celebre delle opere alchemiche a lui attribuite e richiamerà l'attenzione di Paracelso e dei suoi seguaci, aggiungendo alla fama del maiorchino un motivo d'importanza centrale.

VITALITÀ DELL'ALCHIMIA PSEUDOLULLIANA

La teoria dell'elixir e l'apertura all'uso medicinale dei prodotti alchemici spiegano in buona misura il successo dell'alchimia pseudolulliana nel passaggio dal Medioevo al Rinascimento, momento in cui l'alchimia subisce una irreparabile caduta di livello epistemologico, in seguito alla quale perde ogni possibilità di

inserimento nel contesto del sapere insegnabile e pubblicamente accettato. Infatti il dibattito scolastico sulla possibilità dell'alchimia *come arte della trasmutazione metallica* aveva portato a conclusioni negative, che si riflettono nelle condanne ecclesiastiche —dalla bolla papale del 1317 “Spondent quas non exhibent” al *Tractatus contra alchymistas* di Nicolas Eymerich ecc.—, mentre la consapevolezza della differenza fra l'oro prodotto alchemicamente e l'oro naturale incideva sia nelle discussioni giuridiche *de falsa moneta* che in quelle filosofico-teologiche sul rapporto fra natura e arte, dove suscitò il sospetto dei teologi nei confronti di un'attività che si proponeva non solo di imitare le possibilità produttive della natura creata, ma addirittura di oltrepassarne i confini. Gli alchimisti allora iniziarono ad elaborare una serie di strategie espressive che, sviluppando motivi già presenti nei testi alchemici tradotti dall'arabo nel XII secolo, portano in primo piano le modalità ermetiche della conoscenza e le isolano rispetto al linguaggio della filosofia scolastica, con cui gli autori del *Rosarius* e del *Testamentum* avevano piuttosto cercato di coniugarle. Il tema dell'illuminazione, il linguaggio metaforico, l'uso di immagini per mostrare ciò che non si può concettualizzare, tendono a diventare l'unico o almeno il principale registro espressivo dei testi alchemici; e torna in primo piano il carattere religioso-salvifico, già centrale nell'alchimia ellenistica ma quasi completamente assente dai tentativi scientifici di un Alberto Magno o di un Geber latino.

In questo panorama gli scritti attribuiti a Ramon Llull possono essere visti come una sorta di stadio intermedio, un ibrido che mantiene a lungo la propria fioritura e fruttifica in maniera abbondante. Ed è proprio la teoria dell'elixir, che coniuga il tema religioso della salvezza —di una salvezza che vuole abbracciare il mondo della materia— con quello scientifico della conoscenza insegnabile, a garantirne la vitalità. Mentre il pensiero occidentale si avvia a cristallizzare la scissione fra atteggiamento scientifico e atteggiamento religioso, fra spirito e materia, fra soggetto e oggetto, la ricerca dell'elixir mantiene vivo l'interesse per una modalità conoscitiva che si sviluppa secondo il modello della *coniunctio* nuziale fra un artefice umano e una natura dotata di anima. E' del resto significativo che le ricerche degli alchimisti mantengano la loro attrattiva più a lungo negli ambienti dei francescani spirituali, la cui prospettiva escatologica contiene un implicito o esplicito rifiuto del dualismo; e in quelli dei medici, la cui disciplina, per quanto ormai strutturata sul modello scolastico, è inevitabilmente esposta al sogno della perfezione dei corpi.

L'utopia della salvezza della materia, collegata alla pratica alchemica dell'elixir, in Ruggero Bacone e nel *Testamentum* aveva anche mostrato la possibilità di un discorso teologico radicato nella perfezione psicosomatica originaria dell'essere umano e nella riproducibilità di questa perfezione come realizzazione del regno di Dio sulla terra. Joseph Needham ha indicato, nella tradizione da lui definita “Western macrobiotics”, il legame di questa concezione con le idee taoiste,

da un lato, e il suo perdurare nella ricerca medica e farmacologica fino alle soglie dell'età moderna, con personaggi come Paracelso, Gerhard Dorn e Pietro Severino dall'altro. E, per quanto egli non includa "Ramon Llull" nella galleria di personaggi medievali che colloca agli inizi di questa tradizione —Bacone, Arnau e Rupescissa—, la comprensione del filo principale che collega il *Testamentum* al *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* ed alle opere pseudolulliane più tarde ci autorizza oggi ad inserirvelo a pieno titolo.

A questo motivo principale se ne possono aggiungere altri: il rilievo dato alla *theorica* nell'esposizione delle dottrine alchemiche, in tutti i principali scritti del *corpus* pseudolulliano, contribuì certamente a mantenere un'elevata considerazione per il nome di Ramon Llull negli ambienti ermetici; mentre le dettagliate ed apparentemente chiare ed efficaci descrizioni dei processi di laboratorio gli guadagnarono fama duratura presso gli alchimisti pratici: ciò è testimoniato, fra l'altro, dalla presenza diffusa di brevi e brevissime *practicae* di sapore lulliano e/o attribuite a Llull in miscellanee di laboratorio fino a tutto il XVII secolo, dalle innumerevoli (e finora non catalogate) ricette recanti il suo nome, dal rilievo che i capitoli operativi degli scritti maggiori del *corpus* vennero assumendo nella tradizione manoscritta. In questo ambito occorre fare almeno un breve cenno all'importanza della pratica della preparazione alchemica di perle e pietre preziose come elemento caratterizzante il *corpus* pseudolulliano; dal *Liber lapidarii* (opera dello stesso autore del *Testamentum*) al *Compendium animae transmutationis metallorum*, dal *Liber de investigatione secreti occulti*, fino alle più tarde rielaborazioni, si ribadiscono, cambiando soltanto il solvente di partenza (acque forti, alcool, distillato di urina) le procedure per confezionare gemme che si ritenevano pari se non superiori a quelle naturali per le "virtù" magiche e mediche possedute, che sempre vengono dettagliatamente descritte. Anche questo aspetto, che costituisce un tratto peculiare dell'alchimia pseudolulliana, contribuisce così a rafforzare l'immagine poliedrica del sapiente maiorchino, in un'epoca come il Rinascimento in cui il sapere magico non è ancora relegato ai margini del sapere tout-court.

La figura storica di Ramon Llull, il suo pensiero e le sue opere autentiche, d'altra parte, contengono alcuni importanti elementi che si affiancano alla centralità dell'elixir nel sostenere la fama di Llull *come alchimista* fino nel cuore dell'età moderna. In primo luogo credo che dobbiamo tenere presente la profonda affinità fra l'esperienza fondativa del pensiero del *Doctor Illuminatus* e il tema dell'illuminazione divina necessaria a chi voglia intraprendere la ricerca alchemica, a fianco o in sostituzione dell'iniziazione da parte di un maestro. C'è poi, come già facevo notare sopra, il carattere dinamico della sua visione della realtà che dà un sapore non scolastico alla sua concezione filosofica, manifesto soprattutto nella dottrina dei correlativi —della quale non a caso troviamo traccia nel *Testamentum*.

Un terzo elemento si dovrà infine rintracciare nell'importanza che le figure rivestono nelle opere lulliane autentiche, così come in quelle alchemiche. E' vero che le "figure" contenute negli scritti pseudolulliani d' alchimia non hanno superficialmente niente in comune con i cicli di fantastiche immagini raffiguranti l'*opus* che iniziano ad essere prodotti fra XIV e XV secolo; ma si deve prima di tutto rilevare che il primo ciclo di illustrazioni alchemiche di età medievale, quello che accompagna il *Liber secretorum alchimiae* di Costantino Pisano, è costituito da schemi e diagrammi più vicini a quelli lulliani o "paralulliani" (per usare il significativo termine utilizzato da Lola Badia) che non ai cicli del *Liber sanctissimae Trinitatis* o dell'*Aurora Consurgens*, per non dire alle immagini che accompagnano il *Rosarius* a partire dalla fine del '400. Inoltre, la presenza delle figure nelle opere del *corpus* pseudolulliano sembra rispondere alla stessa necessità di mostrare più di quanto il linguaggio non possa dire, attraverso la disposizione spaziale e il movimento dei "principi" impiegati nell'*opus*.

La duratura vitalità dell'alchimia pseudolulliana sembra pertanto confermare quanto recentemente ha sostenuto A. Bonner, che cioè in età rinascimentale l'*ars* lulliana "era vista com a possible propedèutica general a les ciències ocultes". Così è, ad esempio, nel già rammentato manoscritto fiorentino del 1475 (Biblioteca Nazionale Centrale, BR 52), in cui ai testi alchemici era stato affiancato l'autentico *Liber principiorum philosophiae*, così presentato dal curatore della raccolta: "Principiorum philosophiae capitula ut secretorum ducem habeas". Il *Doctor Illuminatus*, dunque, come guida a quella filosofia occulta che, raggruppando temi ermetici, cabalistici, astrologici e alchemici si sarebbe diffusa dalla Firenze di fine '400 in tutta l'Europa. Ma, se è vero che le "scienze occulte" divennero tali essendo relegate ai margini del pensiero filosofico e scientifico in un processo storicamente parallelo all'affermarsi del dualismo spirito/materia, soggetto/oggetto, potremmo addirittura spingerci ad affermare che il complesso di testi e di idee tenuti insieme dall'autorevole nome di Llull fu uno dei più durevoli veicoli di un'immagine della realtà e di una modalità di conoscenza alternative rispetto alla filosofia e alla scienza dell'Occidente moderno, e nelle quali sono rimaste latenti inesplorate possibilità di riflessione, eredi di quella "naturalesa integradora" del pensiero pre-moderno in cui ritengo, d' accordo con Bonner, che risieda il significato più vero del lullismo rinascimentale.

Michela Pereira
Università di Siena

Nota bibliografica

Questa nota bibliografica contiene esclusivamente i riferimenti alle opere citate nel testo: non ha dunque alcuna pretesa di completezza.

Per una esposizione dettagliata e documentata delle ricerche sintetizzate in questo contributo, devo rimandare il lettore ad alcuni miei lavori degli ultimi anni. In primo luogo ai volumi: *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull* (London: The Warburg Institute, 1989) e *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992), entrambi con bibliografia; poi a tre saggi che contengono testi inediti appartenenti al *corpus* pseudolulliano: «Filosofia naturale e alchimia. Con l'inedito epilogo del "Liber de secretis naturae seu de quinta essentia"», in *Rivista di Storia della Filosofia* n.s. 41 (1986); «La leggenda di Llull alchimista», in *EL* 27 (1987); «Un lapidario alchemico: il "Liber de investigatione secreti occulti"», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2 (1990); infine ad altri studi che mettono in luce la presenza di tracce alchemiche nella tradizione lulliana, il rapporto con la figura di Arnau da Villanova e il significato della teoria dell'elixir: «Bernardo Lavinheta e il lullismo parigino del XVI secolo», in *Interpres* 5 (1983-4); «Un tesoro inestimabile. Elixir e prolongatio vitae nell'alchimia del '300», in *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 1 (1993); «Arnaldo da Villanova e l'alchimia. Un'indagine preliminare», in *ATCA* 14 (1995); «"Medicina" in the alchemical writings attributed to Raimond Lull (XIVth-XVIIth centuries)», in P. Rattansi, A. Clericuzio eds., *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994); «Teorie dell'elixir nell'alchimia latina medievale», *Micrologus* 3 (1995).

La più ampia raccolta di opere alchemiche attribuite a Ramon Llull è contenuta in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa* (Ginevra, 1702), vol. I; per altre edizioni e per una rassegna della tradizione manoscritta cfr. E. Rogent-E. Duran, *vide infra*, e M. Pereira, *The alchemical corpus*, cit.

Un'edizione del testo catalano e latino del *Testamentum*, dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244, a cura di M. Pereira e B. Spaggiari Perugi, è in corso di stampa per le edizioni della SISMEL.

- R. Amadou, *Raimond Lulle et l'alchimie* (Paris, 1953)
- Arnaldi de Villanova *Rosarius*, in Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit. vol. I
- J.M. Batista y Roca, *Catàlech de les obres lulianes en Oxford* (Barcelona, 1916)
- M. Batllori, «El lulismo en Italia. Ensayo de síntesis», in *Revista de filosofía* 2 (1943) e 3 (1944)
- M. Batllori, «El pseudo-Lull y Arnau de Vilanova. Notas de manuscritos italianos», in *BSAL* 28 (1942-43)
- M. Batllori, «Records de Lull i Vilanova a Italia», in *Analecta Sacra Tarraconensia* 10 (1943)
- M. Batllori, «Relíquies manuscrites del lul·lisme italià», in *Analecta Sacra Tarraconensia* 11 (1945)
- M. Berthelot, «Sur quelques écrits alchimiques, en langue provençale, se rattachant à l'école de Raymond Lulle», in *La Chimie au Moyen Age* (Paris, 1893 ; repr. Amsterdam 1967)
- P. Bohigas, «El repertori de manuscrits catalans. Missió a Anglaterra», in *Estudis Universitaris Catalans* 12 (1926; repr. in *Sobre manuscrits i biblioteques*, Montserrat, 1985)
- A. Bonner, «El lul·lisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llätzer Zetzner», in *Del frau a l'erudició. Aportacions a la història del lul·lisme dels segles XIV al XVIII*, «Randa» 27 (1990)
- A. Calvet, *Le Rosier alchimique de Montpellier - Lo Rosari* (Paris, 1997)
- T. e J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 voll. (Madrid, 1939-43)
- Constantine of Pisa, *The Book of the Secrets of Alchemy*, ed. B. Obrist (Leiden, 1990)
- C. Crisciani - M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo* (Spoleto, 1996)
- J.R. De Luanco, *La alquimia en España*, 2 voll. (Barcelona, 1889-97)
- R. Halleux, *Les textes alchimiques* (Turnhout, 1979)
- J. García Font, *Historia de la alquimia en España* (Madrid, 1976)
- A. Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia* (Barcelona, 1915)
- B. Hauréau, E. Littré, «Raimond Lulle», in *Histoire Littéraire de la France*, vol. XXIX (Paris, 1885)
- Johannes de Rupescissa, *De consideratione quintae essentiae* (Basilea, 1562)
- A. Llínarès, «Les conceptions physiques de Raymond Lulle de la théorie des quatre éléments à la condamnation de l'alchimie», in *Études philosophiques* n.s. 22 (1967)

- A. Llinarès, «L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'après le "Livre des merveilles" de Raymond Lulle», in *La filosofia della natura nel Medioevo* (Milano, 1966)
- A. Llinarès, «Propos de Lulle sur l'alchimie», in *Bulletin hispanique* 68 (1966)
- J. Needham, «Il concetto di elisir e la medicina su base chimica in Oriente e in Occidente», in *Acta medicae historiae Patavina* 19 (1972-73)
- J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. V (Cambridge, 1974)
- W. Newman, *The Summa perfectionis magisterii of pseudo-Geber. A Critical Edition, Translation and Study* (Leiden, 1991)
- M. Obrador, «Ramón Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la Biblioteca Veneciana de San Marcos», in *BSAL* 8 (1900)
- B. Obrist, *Le début de l'imagerie alchimique* (Paris, 1982)
- C. Ottaviano, *L'Ars compendiosa de Raimond Lulle avec un étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lulle* (Paris, 1930 ; repr. 1981)
- A. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (Paris, 1787)
- Raimundi Lulli *Tractatus novus de astronomia*, in *ROL* XVII (Turnhout, 1989)
- D. W. Singer, «The alchemical "Testamentum" attributed to Raymond Lull», in *Archeion* 9 (1928-9)
- L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll. (New York, 1923-58)
- E.A. Waite, *Raymond Lully: Illuminated Doctor, Alchemist and Christian Mystic* (London, 1922)
- F.A. Yates, «The Art of Ramon Lull: an approach to it through Lull's theory of the elements», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954; repr. in Yates, *Lull and Bruno. Collected Essays* vol. I, London, 1982)

RESUM

Alchemical writings were already attributed to Ramon Llull before the end of the fourteenth century, and their number as well as their fame grew regularly until the seventeenth century not only in the Hermetic circles, but also among the most faithful followers of Lullian philosophy. Alchemy, indeed, might even be considered as a legitimate branch of Llull's «*Arbor scientiarum*», as especially the prologue to the *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* indicates.

Although since the time of Sollier and Custurer the scholarly debate has unmistakably shown that the traditional attribution cannot be maintained, the importance of writings like *Testamentum*, *Codicillus*, *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, for both the Lullian and the Hermetic-chemical traditions, is not to be underestimated. The theme of the elixir and the development towards chemical pharmacology were largely supported by the pseudo-Lullian writings, which also distinguished themselves among the average chemical writings because of their philosophical weight.

It is no wonder, then, that the supposed authorship of chemical works, together with the diffusion of the legend that presented Llull as a disciple of Arnau of Villanova and as a practicing chemist, contributed to the longlasting fame of the "Doctor Illuminatus" as an outstanding representative of the "occult philosophy" of the Renaissance.

PSEUDO-RAIMUNDUS LULLUS, *LIBER AD MEMORIAM CONFIRMANDAM*: ZEUGE DER LULLISTISCHEN TRADITION AN DER WENDE DES 15./16. JAHRHUNDERTS

Ein *Liber ad memoriam confirmandam* wird als angebliches Werk Ramon Lulls zum ersten Mal im Katalog der Werke Lulls von Poblet aus dem 16. Jahrhundert (Cod. Vat. lat. 6197 f. 236: *Index librorum Raimundi Lulli ex bibliotheca Cisterciensium apud Poblet*) erwähnt. Von den bisher bekannten Handschriften des Werkes haben zwei aus dem 16./17. Jahrhundert (A f. 35r, V f. 68r) den Titel *Tractatus de memoria*; in drei Handschriften aus dem 17. Jahrhundert (M₁ f. 1r, M₂ f. 218r, R f. 437r) wird der Titel *Liber ad memoriam confirmandam* angegeben.

Diese relativ späte Beanspruchung des kurzen Traktats für den Mallorkiner blieb Gemeingut fast aller Bibliographen bis in die neueste Zeit. Ausser im Katalog der Bibliothek von Poblet wird der *Liber ad memoriam confirmandam* zitiert bei Arias de Loyola (Ende des 16. Jh.) nr. 51;¹ L. Wadding, *Scriptores Ordinis minorum* (Rom 1650) 297; J. Custurer, *Disertaciones históricas del culto ... del b. Raymundo Lulio* (Palma de Mallorca 1700) 602 nr. 59; J. B. Sollier, *Acta b. Raymundi Lulli* (Antwerp 1708) 66 nr. 59; I. Salzinger, *Raymundi Lulli Opera* I (Mainz 1721) 49 nr. 135; Johannes a s. Antonio, *Bibliotheca universa franciscana* III (Madrid 1733) 37 nr. 91; A. R. Pasqual, *Vindiciae lullianae* (Avignon 1778) I 364, 372, 375; N. Antonius, *Bibliotheca hispana vetus* (Madrid 1788) II 37 nr. 59; M. Littré et al., *Histoire littéraire de la France* XXIX (Paris 1885) 143; E. Longpré, *Dictionnaire de théologie catholique* IX (1926) 1095 nr. Ph 36; C.

¹ Näheres über die hier zitierten Kataloge vgl. bei R. d'Alós, *Los catálogos lulianos* (Barcelona 1918); P. Blanco Soto, *Estudios de bibliografía luliana* (Madrid 1916). Abkürzung: ROL = *Raimundi Lulli Opera latina* (Bde. I-V, Palma de Mallorca 1959-67; Bde. VIff., Turnhout 1975ff.).

Ottaviano, *L'Ars compendiosa de R. Lulle* (Paris 1930) 111; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres de théologie de Paris au XIIIe siècle* (Paris 1933) II 164 nr. dr; J. Avinyo, *Los obres autèntiques del b. Ramon Llull* (Barcelona 1935) 213 nr. 122; T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII et XV I* (Madrid 1939) 297 nr. 52; A. Llinarès, *Raymond Lulle* (Grenoble 1963) 433 nr. 125; E.-W. Platzeck, *Raimund Lull II* (Düsseldorf 1964) 49 nr. 143.

1. EINTEILUNG, INHALT UND ZWECK

Der Autor des *Liber ad memoriam confirmandam* behandelt sein Thema in zwei Hauptteilen bzw. in sechs Kapiteln. Teil I (cap. 1): *De alphabeto*, dient der Definition von memoria. Teil II (cap. 2-6) unterteilt in *memoria generalis* (cap. 2) und *memoria specialis* (cap. 3). Die *memoria specialis* wird näher erläutert in drei *potentiae naturales*: (i) *capacitas*, als sorgfältige Beobachtung von vier Regeln (cap. 4); (ii) *memoria*, unterschieden in *memoria naturalis* bzw. *artificialis* (cap. 4); (iii) *discretio*, Unterscheidungsvermögen, wie *memoria* gesehen als *naturalis* bzw. *artificialis* (cap. 5). Im Schlusskapitel (cap. 6) behandelt der Autor *De memoriae recitatione*, die praktisch-technische, teilweise komplizierte Anwendung gewisser Fragen: *Quid*, *Quare*, *Quatenus*, *Quo modo*. Schliesslich gibt er jedem Studierenden den Rat, einen *Liber septem planetarum* zur Hand und vor den Augen des Geistes zu haben. Das *Liber ad memoriam confirmandam* bietet ein mnemotechnisches Programm, welches das labile Gedächtnis der Menschen stärken solle.

2. DIE ECHTHEITSFRAGE

Das Explicit des Werkes schreibt den *Liber ad memoriam confirmandam* Raimundus Lullus zu und gibt auch über den Verfassungsort Auskunft:

Ad laudem et honorem Domini nostri Iesu Christi et publicae utilitatis compositus fuit praesens tractatus in civitate Pisana in monasterio sancti Dominici per Raimundum Lullum, ut prius Dominus Iesus Christus in memoria habeatur et verius recolatur. Amen. (ed. infra, Zeilen 221-225).

Trotzdem kann die Frage, ob Lull Verfasser des *Liber* ist, mit Recht gestellt werden. Obwohl Lulls Urheberschaft bei den neueren Autoren wie Salvador Galmés, Carmelo Ottaviano und Frances Yates grundsätzliche Zustimmung² findet, klingen bei Paolo Rossi³ und Fernando Domínguez⁴ unübersehbare Einwände an.

Rossi (*Clavis*¹ 73f., *Clavis*² 94f.) hat den Text einer eingehenden Untersuchung unterzogen und dabei eine Reihe von Beobachtungen und Feststellungen gemacht, die gegen die Autorschaft des Mallorkiners sprechen.

1) Die handschriftliche Überlieferung des Werkes setzt erst sehr spät ein, im 16. Jahrhundert nämlich und bringt nur andere, zum grössten Teil apokryphe Werke.

2) Der älteste Werke-Katalog, in dem der *Liber ad memoriam confirmandam* erscheint, ist der Katalog der Werke von Poblet (um die Mitte des 16. Jh.). Das Werk wird im *Index librorum Raimundi Lulli*, der Alonso de Proaza in seiner Ausgabe der *Ars inventiva veritatis* (Valencia 1515) herausgab, nicht erwähnt.

3) Ausser der *Ars* ist kein einziges echtes Lullwerk zitiert, wohl aber wiederholt ein apokrypher *Liber septem planetarum*. Ziemlich zu Anfang des Traktats wird dem Leser mitgeteilt, er solle “vade ad quintum subiectum, per B C D designatum in *Libro septem planetarum*, quia ibi tractavimus miraculose et notitiam omnium habebis entium naturalium” (ed. Zeilen 15-18). Im letzten Kapitel wird dann noch zweimal auf den *Liber septem planetarum* verwiesen (ed. Zeilen 198-200, 216). Die drei Verweise auf den *Liber septem planetarum* stehen in allen fünf Handschriften.

² S. Galmés, *Dinamisme de Ramon Lull* (Palma de Mallorca 1935) 47 (Galmés hält den Monat Januar 1308 für den Zeitpunkt der Entstehung); C. Ottaviano, *L'Ars compendiosa de R. Lulle* (Paris 1930) 64 no. 111 (Pisa 1308); F. A. Yates, *The Art of Memory* (London 1960; deutsche Übersetzung: *Gedächtnis und Erinnern: Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim 1990) 175-179 (dt. Übers.).

³ P. Rossi, *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milano-Napoli 1960) 70-74, neue Ausgabe (Bologna 1983) 91-96; P. Rossi, “The Legacy of Ramon Lull in Sixteenth-Century Thought”, *Mediaeval and Renaissance Studies* 5 (1961) 199-210 bes. 191f., 203-206. Nach Rossi entstand der *Liber ad memoriam confirmandam* “a Pisa fra il 1307 e il 1308”. Obwohl Rossi in der ersten Ausgabe seines Buches das *opusculum* (Textedition: S. 261-279) noch für echt hält, scheint er in der zweiten seine Meinung geändert zu haben, da die Edition des Textes weggelassen wird.

⁴ F. Domínguez Reboiras: “In civitate Pisana, in monasterio sancti Domnini”: Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)”, *Traditio* 42 (1986) 389-437 bes. 397-400 und Anm. 39. Domínguez' Ausführungen in seinem 2. Kapitel (El *Liber ad memoriam confirmandam* no es de Ramon Llull) lehnen sich weitgehend an die Forschungsergebnisse von Rossi (*Clavis*¹ 73f., *Clavis*² 94f.) und Tarré (siehe Anm. 5) an.

Der hier erwähnte *Liber septem planetarum* ist mit dem *Tractatus novus de astronomia* (Paris, Oktober 1297; hrsg. von M. Pereira, ROL XVII 91-218) nicht zu identifizieren (trotz Salzinger, "Revelatio secretorum Artis: III. De secretis tertii circuli", *Raimundi Opera* I [Mainz 1721] 154 [Neudr. 406] und Platzeck, *Ramon Lull* II S. 32* Nr. 85; vgl. 30* Anm. 73, 49* Anm. 132), da der *Tractatus de astronomia* weder ein "quintum subiectum" noch die Definitionen der Ausdrücke "naturalis memoria", "capacitas", "discretiva" behandelt. Der *Liber septem planetarum* gehört zu den vielen Pseudo-Lulliana. Vgl. auch Ps.-Aristoteles, *De septem planetis et eorum proprietatibus* (Inc.: *Mercurius est unus planetarum*, MS London British Library Ashmole 1448 f. 182bis nach Thorndike-Kibre, wo auch andere Werke aufgeführt sind).

4) Der Text unterscheidet sich in bemerkenswerter Weise von anderen Lull-Schriften über *memoria*. Über *memoria* schrieb Lull in Pisa in Begriffen, die wenig Gemeinsamkeit erkennen lassen mit unserer Schrift (vgl. *Ars brevis*, Pars X art. 12 forma 100; *Ars generalis ultima*, Pars X art. 100 *De memoria per principia deducta*, art. 101 *De memoria per regulas deducta*). Vgl. Raimundus Lullus, *Liber de memoria* (in Montpellier, Febr. 1304; Bonner III.64) prol.: *Per quandam silvam quidam homo ibat considerando, quid erat causa, quare scientia difficilis est ad acquirendum, facilis vero ad obliviscendum* (Paris, BN lat. 16116, s. XIV, f. 16v).

5) Ausdrucksweise und Wortschatz weisen den Verfasser zwar als guten Kenner lullistisches Denkens aus, gleichzeitig aber finden sich Wort- und Satzbildungen, die weit von Lull entfernt sind.

Nicht neun *regulae* wie bei Lull in den *Artes* um das Jahr 1308 (*Ars brevis*, Pars IV. De regulis, ed. ROL XII 214-217; *Ars generalis ultima*, Pars IV. De regulis, ed. ROL XIV 26-42) werden genannt, sondern deren nur vier (Quid, Quare, Quatenus, Quo modo: Pars III. De memoriae recitatione, ed. Zeilen 188-189), wobei bei Lull von einer *regula Quatenus* gar keine Rede ist.

Der Verfasser spricht ausserdem von einer *evacuatio secundae figurae* (ed. Zeilen 205-212) und *multiplicatio primae* (ed. Zeilen 207-213) im Gegensatz zu Lull, der in der *Ars brevis* und *Ars generalis ultima* die *evacuatio* der dritten und die *multiplicatio* der ersten Figur behandelt (*Ars brevis*: Pars VI. De evacuatione figurae tertiae, ed. ROL XII 219-220; Pars VII. De multiplicatione quartae figurae, ed. ROL XII 220-221 und *Ars generalis ultima*: Pars VI. De evacuatione tertiae figurae, ed. ROL XIV 75-103; Pars VII. De multiplicatione quartae figurae, ed. ROL XIV 103-119).

6) Die Verweise auf Alain de Lille, Aristoteles, und den *Auctor ad Herennium* überraschen. Es ist für Lull ganz ungewöhnlich, auf andere als auf eigene Schriften zu verweisen.

Der Autor zitiert den *Liber parabolicarum* des Alain de Lille (ed. Zeilen 150f.), einen Autor, den Lull sonst nie erwähnt.

Das Werk verweist auf Aristoteles' *De memoria et reminiscentia*: "Quod leviter capit, leviter recedit, ut habetur in libro De memoria et reminiscentia, nisi per saepissimum reiterationem firmiter confirmatur" (ed. Zeile 158). Vier der fünf Handschriften bringen diesen Hinweis; nur eine (A) lässt ihn aus.

Das Werk verweist auch auf den *Auctor ad Herennium*. Das Gedächtnis, sagt der Verfasser, ist von den Alten als in zwei Arten bestehend definiert worden, das eine natürlich, das andere künstlich: "Venio igitur ... ad memoriam, quae quidem secundum antiquos in capitulo de memoria alia est naturalis, alia est artificialis". Es wird auf die Stelle im *Ad Herennium* verwiesen, an der "die Alten" diese Aussage gemacht haben, nämlich "in capitulo de memoria" (ed. Zeile 130). Unser Autor fährt fort: "[Memoria] naturalis est, quam quis recipit in creatione vel generatione sua secundum materiam, ex qua homo generatur. Etiam secundum quod influentia alicuius planetae superioris regnat. Et secundum hoc videmus quosdam homines meliorem memoriam habentes, quam alios" (ed. Zeilen 133-136). Dies ist ein Nachklang der herennischen Aussage über das natürlichen Gedächtnis, wobei als zusätzlicher Faktor beim natürlichen Gedächtnis die Planeteneinflüsse erwähnt sind.

7) Der Verfasser identifiziert sich im Explicit als Raimundus Lullus und gibt ebenso den Ort der Entstehung an, macht aber entgegen sonstiger Gewohnheit keinerlei Angaben über Monat und Jahr, in dem das *opusculum* entstanden ist. Als Ort der Entstehung wird Pisa angegeben werden und zwar das dortige Kloster "S. Dominici". Alle fünf Handschriften haben die Lesart "in monasterio sancti Dominici". Es ist jedoch bekannt, dass sich Lull in Pisa nicht im Dominikanerkonvent, sondern im Zisterzienserkonvent San Donnino aufgehalten hat. Die ältesten Handschriften der von Lull in Pisa geschriebenen Werke geben "S. Donnini" als das Haus an, in dem sie geschrieben wurden, was spätere Kopisten zu "Dominici" korrumpierten.⁵

⁵ J. Tarré, "Los códices Iulianos de la Biblioteca Nacional de Paris", *Analecta sacra tarraconensia* 14 (1941) 155-182 bes. 162 Anm. 13.

Die Authentizität des *Liber ad memoriam confirmandam* ist zu verneinen. Sie stützt sich auf das Explicit, in dem dessen Autor, wohl vertraut mit lullischem Denken und Schreiben, auf des weithin bekannten Magisters wissenschaftlichem Gewicht gestützt, diesen als Verfasser vorgibt.

3. DIE ENTSTEHUNGSZEIT DES WERKS

Terminus post quem: Für einen Datum nach etwa 1490 könnte die Tatsache gewertet werden, dass der *Liber ad memoriam confirmandam* das *Ad Herennium* nicht als Werk Ciceros zitiert, sondern von einem "Capitulum de memoria secundum antiquos" (ed. Zeile 130) spricht. Das ganze Mittelalter kannte nämlich das *Ad Herennium* als Werk des 'Tullius'; Zweifel an die Authentizität des Werkes wurden erst von Lorenzo Valla geäußert. Der entgültige Ausschluss aus dem Kanon der Werke Ciceros erfolgte 1491 durch Raphael Regius.⁶

Terminus ante quem: Der *Liber* wird von Bernhard Lavinheta in seiner *Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli* (Lyon 1523; Neudr. Hildesheim 1977) verwendet, wie folgender Vergleich zeigt:

PS. LULL, *Ad memoriam confirmandam* (ed. Zeilen 138-147):

Alia est memoria artificialis. Et ista est duplex, quia quaedam est in medicinis et emplastris, cum quibus habetur. Et istam reputo valde periculosam, quoniam interdum dantur tales medicinae, quae dispositioni hominis sunt contrariae, interdum superfluae, et in maxima caliditate, qua cerebrum ultra modum desiccatur, et propter defectum cerebri homo ad dementia demergitur, ut audivimus et vidimus de multis. Et ista displicet Deo, quoniam hic non se tenet pro contento de gratia, quam sibi Deus contulit. Unde, posito casu quod ad insaniam non perveniat, numquam vel raro habebit fructum scientiae.

LAVINHETA, *Explanatio* (ed. cit.) f. 256r:

Artificialis memoria duplex est: Quaedam est in medicinis et emplastris, quam Doctor noster reputat valde periculosam, ex eo quia interdum dantur medicinae contrariae dispositioni hominis in tanto gradu caliditatis, quod cerebrum dessicant. Et sic homines in dementia et stultitiam deveniunt.

⁶ Yates, *Gedächtnis* 117.

Für eine Entstehungszeit um die Wende des 15./16. Jahrhunderts spricht auch der Zitat aus dem *Liber parabolarum* des Alain de Lille (ed. Zeilen 150f.). Der *Liber parabolarum* (*Doctrinale parabolarum, Proverbia*) wurde im 15. Jahrhundert einundzwanzig Mal (Gesamtkatalog der Wiegendrucke 489-509) gedruckt. Die erste Ausgabe erschien 1485/90 in Paris. Das Werk scheint vor allem in deutschsprachigen Ländern populär gewesen zu sein; in Italien dagegen sind keine Drucke bekannt.⁷

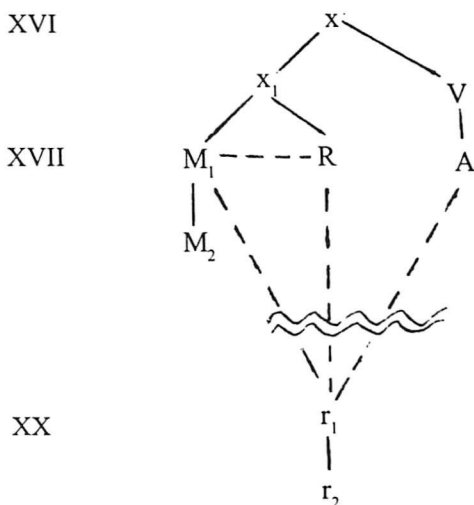
Das Werk ist aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang mit den vielen Werken *De memoria artificiali* zu sehen, die im späten 15. Jahrhundert geschrieben wurden. Eines der weitverbreitesten war das kleine Werk des Matheolus Perusinus, *De memoria augenda*, von dem Hain neun Ausgaben aus dem 15. Jahrhundert (Hain 10905-10913) verzeichnet; A. C. Klebs (*Incunabula scientifica et medica*, Bruges 1938) kennt sechzehn (674.1-16). Die Mehrzahl wurden in Italien (Rom 6, Padua 3, Mailand 1 Mal) gedruckt, aber auch Burgdorf, Strassburg (2 Mal), Löwen, Augsburg und Leipzig sind vertreten. Zum Vergleich werden die unterschiedlichen Titel dieses Werkes aufgeführt: die Ausgabe Padua [1474] trug den Titel: *De memoria et reminiscencia ac modo studendi tractatus* (Hain 10912, Klebs 674.3), die Ausgabe Strassburg 1498: *Ars memorativa* (Hain 10913, Klebs 674.16) und die Ausgabe Leipzig [1496]: *Tractatulus de praeceptis artificialibus et regulis medicinalibus ad augendam memoriam utilibus* (Hain 10911, Klebs 674.15).⁸

⁷ Nach Domínguez (*Llull en Pisa* 399 Anm. 43) könnte der *Liber ad memoriam confirmandam* seinen Ursprung auch in Katalonien Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts gehabt haben, oder, was vielleicht am wahrscheinlichsten ist, in dem Umkreis von Lavineta. Vgl. Rossi, *Clavis*² 96-100 und Yates, *Gedächtnis* 183 Anm. 37-40.

⁸ Rossi, *Clavis*² 38-62 bes. 58 (Matteolo da Perugia) und Yates, *Gedächtnis* 102-119 und 162-180. Vgl. auch R. Goclenius, *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613, Neudr. Hildesheim 1964) 680f.

4. DIE HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG

Die Abhängigkeit der Handschriften A M₁ M₂ R V wird aus folgendem Stemma ersichtlich:



Diese fünf Handschriften gliedern sich in zwei Gruppen: (1 = x₁) wozu M₁ M₂ R gehören, und (2) V A.

Die Handschriften der Gruppe x₁ (M₁ M₂ R) haben sehr oft die gleiche Lesart (Prol. 6, 9; pars I, not. 18, 20; pars II, not. 6, 7, 9, 16, 17, 18, 19, 21-24, 26-27 etc.; II. 1: 6, 7, 9, 18, 19, 26 etc.; II. 2: 61, 64-65; II. 2. 1: 79, 90, 92, 94, 95; II. 2. 2: 11, 13, 39; II. 2. 3: 43, 44, 51, 52, 54, 70, 75, 87).

Sehr enge Verwandtschaft besteht zwischen M₁ und M₂ (Prol. 1, 7; I: 11, 12, 17, 21, 23, 24; II. 1: 5, 10, 13, 20, 42, 53, 58, 60; II. 2. 1: 69, 70, 80, 81, 87, 88; II. 2. 2: 9, 10, 12, 20, 25, 29; II. 2. 3: 46, 50, 53, 57, 60, 76, 81, 84, 88). M₁ und M₂ sind von der gleichen Hand geschrieben. M₁ wurde wohl anhand von R korrigiert (II. 2. 3; 43; cf. II. 2. 1: 96) und diente dann als Vorlage für M₂.

R geht zwar meist mit M₁ M₂ zusammen, ist jedoch nicht selten auch selbständig (Prol. 1, 6; I: 17, 22, 23; II. 1: 1; II. 1: 5, 11, 12, 13, 28; II. 2. 1: 83, 87, 91; II. 2. 2: 22, 25; II. 2. 3: 42, 46, 49, 53, 60, 65); öfters hat R auch gemeinsame Lesarten mit VA (I: 27; II. 1: 4, 8, 20, 42; II. 2: 62, 66; II. 2. 1: 88).

Die Handschriften der 2. Gruppe (V A) haben sehr oft gemeinsame Lesart (vgl. die Beweisstellen von M_1 M_2 R).

Trotz einiger Sonderlesarten von V (Prol. 1, 3, 8; I: 14, 17; II. 1: 13, 15, 25; II. 2: 1: 86, 87, 89, 93; II. 2. 3: 53, 58, 60, 66) und A (Prol. 2, 4, 8; I: 15, 17; II. 1: 13, 15, 25, 35, 47, 52; II. 2. 1: 86, 87, 92; II. 2. 3: 43, 53, 58, 60, 66) zeigt sich eindeutig eine direkte Abhängigkeit der Handschrift A von V.

r (Edition Rossi) beruft sich in der Einleitung (pg. 272-273) auf drei Handschriften: M_1 R A, während er M_2 und V erst in der zweiten Auflage seines Buches (pg. 12) erwähnt. r_1 stützt sich sowohl auf M_1 (Prol. 1; I: 11, 7, 24; II. 1: 5, 42, 55; II. 2: 62, 66, 67; II. 2. 1: 86, 87) wie auch auf R (II: 1; II. 1: 13; II. 2. 3: 53, 60, 61, 81) und A (Prol. 3, 9; I: 23; II. 1: 17, 30, 46, 48; II. 2. 1: 71-73, 76; II. 2. 2: 12, 25; II. 2. 3: 43), interpretiert aber auch in eigenen Konjekturen (II. 1: 19, 25; II. 2. 1: 84, 98; II. 2. 3: 57, 58, 82).

5. DIE KRITISCHE EDITION

Für die *constitutio textus* sind beide Zweigen des Stemmas von Bedeutung, also sowohl M_1 M_2 R wie V A, wobei cod. V besonderes Gewicht zuzukommen scheint. Bei gleichlautender Textüberlieferung dieser fünf Handschriften wird der allen gemeinsame Text übernommen.

Bei voneinander abweichender Lesart der beiden Gruppen ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Häufig erscheint der Text von M_1 M_2 als der bessere (Prol. 1, 17, 24; II. 1: 4, 5, 42, 55; II. 2: 62; II. 2.1: 87, 91; II. 2.3: 53, 60); öfters auch der von M_1 M_2 R (Prol. 7; II. 1: 22, 48). Oft bringen aber auch V A den besseren Text (Prol. 23; II. 1: 17, 21, 46; II. 2: 63; II. 2.2: 12, 25), zuweilen auch R V A (II. 1: 8, 20; II. 2: 67; II. 2.1: 71; II. 2.2: 14; II. 2.3: 88). Einigemal wurde auch die Lesart von R in den Text aufgenommen (II. 1: 13; II. 2.2: 34; II. 2.3: 81, 82), selten auch die von A (II. 2.3: 87).

Zweimal waren Konjekturen nötig (II. 1: 19; II. 2.1: 86).

Alois Madre, Charles Lohr
Raimundus-Lullus-Institut
Freiburg im Breisgau

LIBER AD MEMORIAM CONFIRMANDAM

Codices und Ausgaben

A = Milano, Biblioteca Ambrosiana, I. 153 Inf. (XVI/XVII) f. 35r-39r.

Vgl. C. Ottaviano, *L'Ars compendiosa de R. Lulle* ... (Paris 1930) 26.

M₁ = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10593 (XVII) f. 218r-221r.

Vgl. J. Perarnau, *Els manuscrits lul·lians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic I* (Barcelona 1982) 168-174.

M₂ = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 10593 (XVII) f. 1r-3v.

Vgl. Perarnau, op. cit. 168-174.

R = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 17829 (XVII) f. 437r-444r.

Vgl. ROL V (1967) 236-239.

V = Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5347 (XVI) f. 68r-74r.

Vgl. L. Pérez Martínez, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma* (Roma 1961) 31 Nr. 18.

Arias de Loyola und Johannes a s. Antonio zitieren ausserdem eine verschollene Barcelona-Handschrift.

r₁ = ed. lat.: Paolo Rossi, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 19 (1958) 273-279.

r₂ = ed. lat.: Paolo Rossi, *Clavis universalis* (Milano-Napoli 1960) 261-270 (app. I).

In nomine sanctissimae trinitatis, incipit *Liber ad memoriam confirmandam*.

[Prologus]

5 Ratio, quare praesentem volumus colligere tractatum, est, ut memoria hominum, quae labilis est et caduca, modo rectificetur meliori. Ipsum quidem dividimus in duas partes principales, subsequenter in plures. Prima igitur pars est Alphabetum; ideo, ut sequitur, ipsum definimus.

I [De alphabeto]

10 Alphabetum ponimus in hoc tractatu, ut per ipsum possimus memoriam definire, et in certis et terminatis principiis ipsam cum duabus ponere potentiis. Primo igitur B significat **memoriam naturalem**; C significat **capacitatem**; D significat **discretivam**. Quid tamen sit naturalis memoria, quid capacitas, quid discretiva,

1/2 In nomine - confirmandam] $M_1 M_2 r$; sanctissimae] sanctae R ; Raimundi Lulli Tractatus de memoria V ; Perutilis Raimundi Lulli Tractatus de memoria A 5 hominum] $M_1 M_2 R V r$; om. A est] $A r$; add. ulterius V rectificetur] $V r$; certificetur A 6 meliori] $V (?) r$; melioretur A duas partes principales] $R r$; principales duas partes $V A$ 6/7 subsequenter] $M_1 M_2 R r$; et subsequenter $V A$ 7 Prima] r ; Primas V ; Primae A 8 definimus] add. Capitulum $I V A r$ 11 et] r ; om. $V A$ ipsam] $M_1 M_2 V A r$; ipsum R 12 Primo] r ; Prima $M_1 M_2$ 13 significat] r ; om. A 14 tamen] $A r$; supra lineam autem V

- 15 vade ad quintum subiectum, per B C D designatum in *Libro septem planetarum*, quia ibi tractavimus miraculose, et notitiam omnium habebis | entium naturalium. R 437^v

- 20 Quapropter ipsorum prolixitatem et sermonem declarationis hic ad praesens exprimere praetermitto, cum intellectus per unam litteram, plura significata habentem, sit generalior et possit in memoriam plura significata recipere, quam per aliam, largo modo sumptam.

II [De memoria]

- 25 | Sequitur nunc secunda pars, quae est de memoria. Et dividitur A 35^v
in partes, speciales pariter et generales, | de generali tractans, ad V 68^v
specialia postea descendendo.

II.1 [Pars generalis]

1. Primo igitur, ut laborans in studio faciliter sciat modum scientiae invenire, et ne | post amissos quam plurimos labores M₁ 218^v

15/16 Pseudo-Raimundus Lullus, *Liber de septem planetis*.

15 subiectum] *V* *r*; librum *A* designatum] *r*; om. *V* *A* 15/16
septem] *M*₁ *M*₂ *r*; septimo *R*; septimo positum *V*; 8. positum *A* 16 quia]
r; quoniam *V* *A* ibi] *V* *r*; ubi *A* 17 omnium] *r*; omnem *V* *A*
omnium habebis] *r*; habebis omnium *M*₁ *M*₂ 18 ipsorum] *V* *A* *r*; ipse *R*
sermonem] *V* *A* *r*; seriem *M*₁ *M*₂; scientia *R* 19/21 per unam litteram -
recipere] *M*₁ *M*₂ *r*; generalior sit per unam litteram pariter (ponit *R*) in me-
moriam plura (pro littera *A*) significata habentem *R* *V* *A* 21 quam per] *r*;
quapropter (?) *V*; propter *A* 21/22 sumptam] *add.* Capitulum II *V* *A* *r*
24 est de - dividitur] *V* *A*; memoriam dividit *R* *r* 26 specialia] *r*;
specialem *A* 28 igitur] ergo *V* *A* laborans] *r*; laboranti *R* *V* *A*
studio] *M*₁ *M*₂ *r*; *add.* virtuose *V* *A*; *add.* studiose *R* faciliter] *r*; facile *V*
A 29 amissos] *r*; emissos *V* *A*

30 scientiae huius operam inutiliter tradidisse noscatur, sed potius labor
in requiem, et sudor in gloriam plenarie convertatur, modum
scientiae decet pro iuvenibus invenire, per quem non tanta gravitate
corporis iugiter deprimantur, sed absque nimia vexatione et cum
corporis levitate et mentis laetitia ad scientiarum culmina | gra- R 438^r
35 dientes equidem propere subeant. Multi enim sunt, qui more bruto-
rum litterarum studia cum multo et summo labore corporis prose-
quuntur absque exercitio ingenii artificioso, et continuis vigiliis
maceratum corpus suum iuxta labores proprios exercentes. Igitur
40 decet modum, per quem virtuosus studens thesaurum scientiae
leviter valeat invenire, et a gravitate tantorum laborum relevari.
Oportet nos igitur conservare ante omnia quaedam principia | ge- V 69^r
neralia et praecepta necessaria, et postmodum ad specialia condes-
cendere.

Primum ergo praeceptum legis oportet observare, id est: Diligere
45 Deum (cf. Matth. 22, 37) eiusque genetricem, beatissimam
Virginem Mariam.

Nam Spiritus sanctus dat scientiam cum magnitudine, ut sit
magna; beata virgo cum bonitate, ut sit bona.

Spiritus sanctus dat scientiam, ut caritas duret; domina nostra
50 beatissima | dat scientiam, | ut pietas duret. A 36^r R 438^v

Spiritus sanctus dat scientiam cum potestate, ut sit fortis; domi-
na nostra virgo beatissima dat scientiam, ut recolatur.

30 huius] R V A r; huiusmodi M₁ M₂ tradidisse] r; credidisse V A
31 plenarie] r; plenariam M₁ M₂ 32 decet] r; docet R 33 cum] r; etiam
R 34/35 gradientes - subeant] R r; gradus eosdem propere subeant M₁ M₂;
gradus eiusdem propere sublimetur V; gradus eiusdem properare sublimiter A
36 cum] r; etiam R 37 absque] r; add. nullo V; add. ullo A 37 artificio-
so] r; artificiosi V A et] V A r; sed et M₁ M₂ R 38 proprios] add.
inutiliter V A r exercentes] conieci; exercentes conservare M₁ M₂ R;
existentes considerare V A; exhibentes r 39 decet] M₁ M₂ r; docet R V A
40 leviter] V A r; leniter M₁ M₂ R gravitate] gravamine V A r laborum]
r; add. aliquantulum V A 41 conservare] r; considerare V A principia]
r; principia V; praecipia A; add. et praecepta r 42/43 condescendere]
r; condescendentia V A 45 genetricem] r; add. per V A 47 cum] r; in
scientiam] r; add. per sapientiam V A 47/48 sit magna] M₂ r; corr. ex sic
magnificetur M 48 cum] in R; Maria dat scientiam cum V A r 51 cum]
r; in R potestate] M₁ r; corr. ex pietate M₂

Spiritus sanctus dat scientiam contra infidelitatem; domina nostra
virgo Maria dat scientiam contra peccatum.

55 Spiritus sanctus dat scientiam cum ratione; domina nostra pia
dat scientiam cum patientia.

Spiritus sanctus dat scientiam cum spe; domina nostra sanctis-
sima pia virgo Maria dat scientiam cum pietate.

60 Spiritus sanctus dat scientiam, cui sibi placet; domina nostra dat
scientiam omnibus illis, qui ipsam rogant.

Spiritus sanctus dat scientiam ad rogandum; domina nostra dat
scientiam petendi | .

V 69^v

Spiritus sanctus dat scientiam divitibus; domina nostra dat
scientiam pauperibus.

65 Spiritus sanctus dat scientiam cum gratia; | domina nostra M₁ 219^r
sacratissima virgo Maria dat scientiam cum petitione.

Spiritus sanctus idiomata dat | pariter et consolationes. Ab ipso R 439^r
quidem Deo, pio Domino nostro Iesu Christo, omnia prospera
procedunt, et sine ipso factum est nihil. Et placet eum per devotis-
simas orationes, maxime per orationem sancti Spiritus.

70

2. Secundo est optimum observare modum vivendi in potando
et comedendo, praecipue ex parte noctis vel etiam in dormiendo,
quoniam ex superfluitate horum corpus gravitate ponderositatis ultra
modum aggravatur, et anima corpori adhaerens illius dispositionem
75 sequitur. Nihil enim tam praecipuum scientiam inquirenti, ut
moderationem ponat ori suo, et palpebris suis non concedat mul-
tam dormitionem et inordinatam.

3. | Tertium praeceptum invenio, quod numquam deficiat, quin A 36^v
maiores partem sui temporis scientiae operam tribuat | cum V 70^r

55 cum] r; in R nostra] r; add. Maria A 56 cum] r; in R 57
cum] r; cf. not. 36 57/58 sanctissima] r; sacratissima V A 58 Maria]
r; om. V A cum] r; in R 60 ipsam rogant] r; rogant ipsam V A 62
petendi] M₁ M₂ r; poenitenti R V A 63 nostra] r; pia V A 65 cum] r;
in R 66 cum] r; in R 67 sanctus] V A r; om. M₁ M₂ R et
consolationes] V r; consolationis A 68/69 procedunt] add. et conceduntur
V A r 69 placet] r; placare V A 70 orationem] r; orationes V A 71
Secundo] r; Secundum V A optimum] r; om. A 73 quoniam] r; cum
M₁ M₂ 75 inquirenti] r; acquirenti V A 76 moderationem] M₂
r; corr. ex moderate M₁; moderate R V; om. A ponat] r; add. custodiam
V A 78 quin] r; quoniam (?) V; ut A 79 operam] r; opera M₁ M₂
cum] r; in R

80 affectu, quoniam ex hoc sequitur **capacitas**, ex hoc **memoria**, ex
hoc **discretio** naturalis.

II.2 [Pars specialis]

| Sequitur nunc secunda pars, ad specialia descendens. In arti- R 439^v
ficioso studendi modo distinguo tres potentias naturales. Una est
85 capacitas; alia est memoria; alia est discretio. Prima stat in prima
parte capitis, quae dicitur phantasia; secunda stat in posteriori; tertia
stat in summitate capitis, quae aliis velut regina dominatur. Et
bonum est habere bonam capacitatem; sed melius est, habere
bonam memoriam, sed multo melius habere bonam discretivam.

90 Modo restat videre de singulis. Et primo videndum est de
capacitate. Secundo de **memoria**. Tertio de **discretione**.

II.2.1. De capacitate

Si igitur aliquis vult habere bonam **capacitatem** lectionis
cuiuscumque facultatis audiendae regulas, quas infra dicam, debet
95 diligenter observare; quas si observaverit, quod sibi eveniet, expe-
rientia demonstrabit in brevi tempore.

1. Primo enim antequam ad scholas accedat, lectionem statim
tam de grammatica, quam de logica, | tam de iure civili | quam R 440^r V 70^v
de iure canonico, et ita de omnibus aliis scientiis, audiendam, si
100 potest, de | iure canonico aut civili textum et glossas, alias solum M₁ 219^v
textum, et videbit, si credit | intelligere, adhuc non confidens pro- A 37^r

80 quoniam] *r*; cum *M*₁ *M*₂ 81 naturalis] *add.* Capitulum III *V A r*
84 studendi modo] *M*₁ *M*₂ *r*; secundo studendi *R V A* 86 quae - phantasia]
r; *om. V A* 87 stat] *r*; *om. V A* stat] *r*; *om. V A* 89 melius] *M*₁ *M*₂
r; plus *R V A* discretivam] *R V A*; discretionem *M*₁ *M*₂ *r* 90 primo
videndum] *r*; providendum *M*₁ *M*₂ 93 vult habere bonam] *om. M*₁ *M*₂ *r*
94 audiendae] *add. ambit M*₁ *M*₂ *r* 99 audiendam] *V A r*; audiendum *R*;
auditum *M*₂; *corr. ex* audiendum *M*₁ 100 civili] *V A r*; simili *M*₁ *M*₂ *R*
101 adhuc] *V A r*; ad hoc *M*₁ *M*₂ *R*

prio intellectu dabit tibi materiam speculandi, dum legat, utrum bene vel male intellexerit. Et postmodum, quando legetur, erit attentus lectioni, ut intelligat per alium id, quod per se ignorabat.

105 Item: Postquam semel in domo viderit, facilius postea intelliget. Et tali modo ego scientiam meam multiplicavi. Et ita faciet artista meae *Artis*, quoniam sic acquireret scientiam, quam voluerit.

2. Item: Secundo dico, quod dum erit in scholis, habeat intellectum ad id, quod doctor vel magister tam in sacra pagina, quam
110 in artibus dicit. Quod si non, facilius mens eius spargitur, et potius videtur esse in loco, ubi mentem habet, quam in scholis, ubi est, tamquam frustra. Ex hoc tamen | multi perdunt officium capiendi. R 440^v

3. Item: Dum fuerit casus vel sententia litterae | mentaliter in V 71^r
se revolvat, et dum quaestionem secundam vel argumentum
115 cuiuscumque facultatis dicit doctor vel magister vel artista meae *Artis*, primam eodem modo revolvat, et interim, quando docetur tertia, reducat ad memoriam secundam; et sic de ceteris. Et sic habebit intentionem capiendi totam lectionem; posito quod non, nec partem accipiat. Quare paulisper augmentabitur, non autem uno
120 momento poterit habere.

107 *Ars lulliana.*

101/102 proprio] $M_1 M_2$; proprii V ; de primo R ; de proprio r 102
intellectu] $M_1 M_2 R r$; intellectui V ; intellectus A tibi materiam speculandi]
 $V A r$; et ut viam studendi $M_1 M_2 R$ 103 quando] A ; quoniam V 104
se] r ; se ipsum V 106 faciet] $M_1 M_2 R r$; faciat $V A$ 108/109
intellectum] r ; intentionem $M_1 M_2$ 110 dicit] dicet $M_1 M_2 r$ facilius]
faciliter $M_1 M_2 r$ 111 videtur esse] r ; versatur R 112 tamquam frustra]
 $om. R$; tamque frustra r tamen] I ; tam $R V$ 113 Item] *add.* quia M_1
 $M_2 r$; *add.* quod $R V$; *add.* ut A fuerit casus vel sententia] R ; scivit (?)
casum vel scientiam V ; sciat causam vel scientiam A ; sententia] scientia M_1
 $M_2 r$ litterae] legere $M_1 M_2 r$ in] r ; inter V 114 revolvat] r ;
revolvant $V A$ secundam] $M_1 M_2 r$; sciendam R ; vel scientiam $V A$ 116
docetur] dicetur $V r$; dicatur A 117 tertia] $M_1 M_2 V A r$; tertiam R 119
nec] $M_1 M_2 R r$; nisi $V A$ Quare] $V A$; quaerere $M_1 M_2 R$; quarum r
augmentabitur] V ; *corr.* ex argumentabitur M_1 ; augmentabit (!) A ;
argumentabitur $M_2 R r$ 120 poterit] r ; potest V

4. Item: Si secundo, per se vel per alium, quis vult habere bonam capacitatem, debet ponere ordinem in agendis. Nam si vult intelligere unam legem vel decretalem, vel grammaticae vel logicae lectionem, dividat ipsam in duas, | tres aut quattuor partes, A 37^v
 125 secundum quod lectio fuerit parva vel magna, quoniam ad capacitatem multum et forsitan magis quam aliud operatur. Et de primo haec sufficiant.

II.2.2 De memoria

| Venio igitur ad secundam, scilicet ad **memoriam**. Quae quidem secundum antiquos in capitulo de memoria alia est naturalis, R 441^r
 130 alia est artificialis. V 71^v

1. Naturalis est, quam quis recipit in creatione vel generatione sua secundum materiam, | ex qua homo generatur. Etiam secundum quod influentia alicuius planetae superioris regnat. Et secundum hoc videmus quosdam homines meliorem memoriam habentes, quam alios. Sed de ista nihil ad nos, quoniam Dei est, illud concedere. M₁ 220^r
 135

2. Alia est memoria artificialis. Et ista est duplex, quia quaedam est in medicinis et emplastris, cum quibus habetur. Et istam reputo valde periculosam, quoniam interdum dantur tales medicinae, quae dispositioni hominis sunt contrariae, interdum super-
 140

130 *Auctor ad Herennium* III 28-40 spec. 28 (ed. F. Marx, Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 1: Incerti auctoris De ratione dicendi libri IV, Leipzig 1964, pg. 94-105 spec. 95).

121 Si] *V*; om. *R*; Quando *r* 122 agendis] legendis *V r* 123/124 grammaticae - lectionem] *r*; grammatices aut logices lectionem (?) *V*. 124 aut] *V*; om. *R r* 126 et] *V r*; est *M₁ M₂ R* operatur] *V A*; operaretur *r*; om. *M₁ M₂ R* primo] *r*; priori *R V A* 127 sufficiant] *add.* Capitulum IV *V A r* 129 Quae] *r*; Memoria *V* 130 in] *om.* *V r* capitulo de memoria] capite de memoria *M₁ M₂*; om. *r* 131 artificialis] *r*; artificiosa *M₁ M₂* 133 secundum materiam] *r*; ex materia *V A* 134 influentia alicuius] *V A r*; influentiam accipit *R*; influentia actus *M₁ M₂* 136 Sed] *V A r*; Et *M₁ M₂ R* 139 emplastris] *R V A r*; epistolis *M₂*; epistolis] *del. M* 140 dantur] *r*; damnantur *V* 141 quae] *M₁*; om. *M₂ r* dispositioni] *M₁ V r*; dispositio *R M2* sunt] *M₂*; corr. ex quae *M₁*; om. *V r*

fluae, et in maxima caliditate, qua cerebrum ultra modum desic-
catur, et propter defectum cerebri homo ad dementia demergitur,
ut audivimus et vidimus de multis. Et ista displicet Deo, | quo- R 441^v
145 niam hic non se tenet pro contento de gratia, quam sibi Deus con-
tulit. Unde, posito casu quod ad insaniam non perveniat, | num- V 71^r
quam vel raro habebit fructum scientiae.

Alia est memoria artificialis, per alium modum acquirendi.
Nam dum aliquis per capacitatem recipit, multum in memoria et in
150 ore revolvat per se ipsum, quoniam secundum Alanum in
Parabolis studens est admodum bovis. Bos enim cum maxima
velocitate recipit herbas et sine masticatione ad | stomachum remit- A 38^r
tit; quas postmodum remugit et ad finem, cum melius est diges-
tum, in sanguinem et carnem convertit. Ita est de studente, qui
155 more bovis capit scientiam sine deliberatione. Unde ad finem ut
duret, debet in ore mentis masticare, ut in memoria radice-
tur et habituetur; quoniam quod leviter capit, leviter recedit, ut habetur in
Libro | de memoria et reminiscencia, nisi per saepissima reiterationem R 442^r
firmiter confirmatur. Lectionem igitur diei Lunae revolvat
160 die Martis, et studeat et diei Martis et die Mercurii, et sic de cete-
ris; et talia | faciendo | scientior erit uno anno audiens illo, qui V 72^v M₁ 220^v

150/151 Alanus de Insulis, Doctrinale minus, alias Liber parabolarum,
cap. 2 (PL 210, 584): Dentibus atritas bos rursus ruminat herbas, / Ut toties
tritae, sint alimenta sibi: / Sic documenta tui si vis retinere magistri, / Saepe
recorderis quod semel aure capis.

158 Aristoteles, De memoria et reminiscencia 2 (452a28-29).

142 caliditate] R; corr. ex cruditate M₁; cruditate M₂ r; quantitate V A
qua] M₁ M₂ r; quod R V A 144 de multis] r; multos V 146 insaniam]
stultitiam R r 147 habebit] r; consequetur V scientiae] r; add. suae
V 150 Alanum] V A r; Alonum M₁ M₂; Aristotelem R 151 Bos] r; Ut
bos V 153 cum] V r; quum M₁ M₂; quando R 155 more bovis] corr.
primo ex moribus oblitis, deinde modis bovis M₁; modis oblitis M₂; moribus
oblitis R V A r capit] r; carpit M₁ M₂ 157 quod] r; om. V 158
reminiscencia] r; reminiscens V nisi] V; om. M₁ M₂ r; in R 159
confirmatur] M₁ M₂ r; confirmetur R V A 160 et diei] R; et die M₁ M₂ r;
die V A 161 talia] r; taliter V faciendo] r; add. quis V

sex audierit annis. Et artista hoc consulo meae *Artis* ceterisque addiscere volentibus invenire, attingere etiam et habere.

II.2.3 De discretione

165 Venio ad tertiam, videlicet ad **discretivam**. Et dico, quod discretio est duplex, ut de memoria dixi. Alia est naturalis, alia est artificialis.

1. Naturalis est, quam quis habet ex dono Dei; et de ista non loquor.

170 2. Alia est artificiosa; et ista acquiritur aliquibus modis. Primo enim acquiritur, si ea, quae in memoria retinemus, diligenter servemus. Cum enim aliquid in mente memoramus, sive textum, sive glossam, sive auctoritatem, sive rationem, per alium dictum, et de illo vel de simili a nobis petatur | per ea, quae iam sunt in nostra R 442^v
175 notitia et memoria radicata, faciliter iudicabimus, cuicumque respondendo verum unde certum est, quod melius discernit sciens, quam ignarus, propter scientiam, quam habet, iam cum memoria acquisitam.

III [De memoriae recitatione]

180 || Postquam visum est de memoria, capacitate et discretiva tam A 38^v V 73^v
in speciali quam in generali, pariter etiam et in singulari, nunc

162 Ars Iulliana.

162 artista] *r*; artistis *V* 163 etiam] *om.* *M*₂ *r* habere] *add.*
Capitulum *V V A r* 168 est] *V r*; *om.* *R* ex] *r*; *om.* *V* 172 Cum] *V*
A r; Quum *M*₁ *M*₂; Quando *R* 172/173 sive textum - dictum] *V r*; dictum]
dictam *A r*; sine textu, sine glossa, sine auctoritate, sine ratione per aliud
dictum *M*₁ *M*₂ *R* 175 radicata] *r*; radican] *V A* iudicabimus] *V A*;
indicabimus *M*₁ *M*₂ *R r* 176 unde] *V A*; et *M*₁ *M*₂; verim *R*; verum et *r*
177 cum] *r*; in *R* 178 acquisitam] *add.* Capitulum VI *V A r* 180 visum
est] *V*; *om.* *R r*

videndum est de memoriae recitatione. Et ad multa recitanda consideravi ponere quaedam nomina relativa, per quae ad omnia possit responderi, quoniam quodlibet eorum erit omnino generale ad
 185 omnino speciale, et habet scalam ascendendi et descendendi de non omnino generali ad omnino speciale et de non omnino speciali ad omnino generale.

Ista enim sunt nomina supra dicta: Quid, Quare, Quatenus et Quo modo. Per quodlibet istorum poteris recitare viginti rationes,
 190 in oppositum factas, vel quaecumque advenerint tibi recitanda; et quoniam mirabile est, quod centum | possim retinere rationes, et R 443^r
 ipsas dum locus fuerit recitare, certe hoc auro comparari non potest. Ergo, qui | scientiam habere affectat et universalis esse ad M₁ 221
 omnia desiderat, circa ipsum tractatum laboret cum diligentia toto
 195 posse, quoniam sine dubio scientior erit aliis.

Quia nomina sine speciebus aut sine magistro non possemus recitare, ideo ipsas pono. Primo enim: 'Quid' habet tres species, quas hic propter earum prolixitatem ponere non curo; sed vade ad quintum subiectum, per B C D designatum vel significatum in
 200 *Libro septem planetarum*, quoniam ibi videbis miraculose ipsas; aliquid declarare hic intendo. Et sicut dicam de primis tribus, | ita intelligi potest de omnibus aliis sequentibus. A 39^r

Primum igitur per primam speciem nominis 'Quid' poteris certas quaestiones sive rationes sive alia, quaecumque volueris recitare,
 205 evacuando secundam figuram de his, quae continet.

200 Pseudo-Raimundus Lullus, *Liber de septem planetis*.

182 memoriae] r ; memoria $M_1 M_2$ multa recitanda] r ; multum (multa A) recitandum $V A$ 185/186 et habet - speciale] r ; om. $V A$ 188 Quatenus] $M_1 M_2$; quantus $R r$; quot cum totus (?) V ; totus quotus totus A 189 per quodlibet] r ; Pro quolibet $V A$ 190 oppositum] r ; oppositionem R 191 quoniam] $M_1 M_2$; quam $R V A r$ possim] $V A$; ponit R ; possit $M_1 M_2$; possis r 192 fuerit] affuerit omnes V ; adfuit omnes A ; fuerit bene r 193 potest] debet $V r$ universalis esse] $M_1 M_2$; universalis V ; utilis omnia A ; universalem $R r$ 194 desiderat] add. homo esse $V A$; add. hoc $R r$ 196 Quia] $M_1 R r$; Quia per $V A$; Quoniam M_2 aut] r ; aliquid V 197 ideo] r ; labore adeo V 199 designatum vel] V ; om. $R r$ 200 miraculose] $M_2 r$; add. volo loco cum deleti M_1 ; add. in R ; add. cum V ; add. iam A 201/202 hic intendo - sequentibus] $V r$; volo in sequentibus M_1 (cf. not. 66) 205 secundam] $M_1 r$; del., sed scripsit supra lineam primam M_2 figuram] r ; om. V

Per secundam vero poteris in duplo respondere seu recitare, et
 hos per evacuationem tertiae et multiplicationem | primae. Et si per R 443^v
 primam tu recitas viginti vel triginta nomina vel rationes, per
 secundam poteris quadraginta vel sexaginta recitare; et hoc | sem- V 74^r
 210 per per evacuationem et multiplicationem. Tamen est multum diffi-
 cile, nisi sit homo ingeniosus et intellectu subtilis, et non ruralis.

Per tertiam vero centum poteris recitare, evacuando primam et
 multiplicando secundam. Et ita de aliis poteris, sicut de ista, cogni-
 tionem habere.

215 Quare firmiter et ferventer praedictas stude species in praeliba-
 to *Septem planetarum libro*, quem numquam eris studere defessus,
 immo eris gaudio et laetitia plenus. In dicto libro multa sunt alia
 studentii necessaria; quae si nota essent et bene intellecta, non pos-
 sent modo aliquo extimari. Ideo consulo cuicumque, quod istum
 220 habeat prae manibus et prae oculis suae mentis.

| Ad laudem et honorem Domini nostri Iesu Christi et publicae R 444^r
 utilitatis compositus fuit praesens tractatus in civitate Pisana in
 monasterio sancti Dominici per Raimundum Lullum, ut prius
 Dominus Iesus Christus in memoria habeatur et verius recolatur.
 225 Amen.

216 Pseudo-Raimundus Lullus, *Liber de septem planetis*.

206 secundam vero poteris] *r*; scientiam positus *V A* duplo] *r*; duo
R seu recitare et] *r*; *om. R* 207 si] *M*₂ *V r*; *corr. ex* sic *M*₁; sic *R*
 208 viginti vel triginta] *r*; duo vel tria (*corr. ex* secundo vel tertio) *M*₁ *M*₂
 209 secundam] *r*; scientiam *V A* 211 intellectu] *r*; multum *M*₁ *M*₂
 ruralis] *M*₂; *corr. ex* rudalis *MI*; rudalis *r* 212 centum poteris recitare] *V*
A r; poteris centum *R* 213 ita] sic *V*; *om. r* 215 stude] *r*; aude *V*
 216 studere defessus] *R r*; studendo defessus *M*₁ *M*₂; audere fessus *V A*
 217/218 alia studentii] *R*; alia audenti *V*; alia evidenter *A*; studentii *r* 218
 essent] *corr. ex* erant *M*₁ *M*₂; erant *R V A* 219 modo aliquo] *V A*; modo
R; ullo modo *M*₁ *M*₂ *r* quod] *R V A*; ut *M*₂ *r*; ut *corr. ex* qui *M* 220
 mentis] *r*; *add. serviat V* 223 Lullum] *A r*; Lulli *M*₁ *M*₂ *R*; Lulium *V*
 prius] *R V A r*; pius *M*₁ *M*₂

**BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA
I RESSENYES**

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL-LIANES

1) Llull, Ramon, *A szeretet filozófiájának fája*, trad. Déri Balázs, Faluba Kálmán (Budapest, 1994), 251 pp.

Conté una traducció hongaresa del *Llibre d'amic e amat* i l'*Arbre de filosofia d'amor*.

2) Llull, Ramon, *Narracions breus*, ed. Antònia Carré, «Tinell» 19 (Barcelona, 1995), 190 pp.

Conté fragments de *Blaquerna*, el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical*.

3) *Raimundi Lulli Opera latina, 106-113, in Monte Pessulano et Ianuae annis MCCCIII-MCCCIV composita*, Tom XX, ed. Jordi Gayà Estelrich, «Corpus Cristianorum, Continuatio Mediaevalis CXIII» (Turnhout: Brepols, 1995), lxxviii + 494 pp.

Conté una l'edició crítica de:

Liber de lumine

Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis

Ars juris naturalis

Liber de intellectu

Liber de voluntate

Liber de memoria

Lectura Artis quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis

Liber ad probandam aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes

Ressenyat a continuació.

4) Llull, Ramon, *Llibre d'amic i amat*, ed. Albert Soler i Llopart, «Els Nostres Clàssics. Col·lecció B» 13 (Barcelona: Barcino, 1995), 310 pp.

Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *The Book of the Lover and the beloved. Lo libre de amich e amat. Librum amici et amati*, ed. i trad. Mark D. Johnston (Warminster: Aris & Phillips, 1995), xxxiii + 141 pp.

Ressenyat a continuació.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

6) aa. vv., «Bibliographie Charles H. Lohr», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 583-595.

7) Badia, Lola, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica», XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 355-375.

Ressenyat a continuació.

8) Badia, Lola, «The Language of Ramon Llull and his Literary Work», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 24-25.

Ressenyat a continuació.

9) Batllori, Miquel, «Truth and Tolerance», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 6-9.

Ressenyat a continuació.

10) Bonner, Anthony, «Llull, Ramon», *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, Vol. 9 (Ciutat de Mallorca: Promomallorca, 1991), pp. 115-123.

11) Bonner, Anthony, «Llull's Published Works», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 28-31.

Ressenyat a continuació.

12) Bonner, Anthony, «Syllogisms, fallacies and hypotheses: Llull's new weapons to combat the Parisian Averroists», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 457-476.

Ressenyat a continuació.

13) Bonner, Anthony, «Possibles fonts musulmanes de les deu regles i qüestions de Ramon Llull», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia XIX*, ed. Josep Rius-Camps i Francesc Torralba Roselló (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 93-8.

Ressenyat a continuació.

14) Borreguero García, Epifanio, «Proyecto de catálogo de los fondos documentales del Archivo General Militar de Segovia», *Estudios Segovianos* 33 (1992), pp. [324].

Ressenyat a continuació.

15) Burman, Thomas E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, «Brill's Studies in Intellectual History» (Leiden/Nova York/Colònia: E.J. Brill, 1994), xv + 407 pp.

Ressenyat a continuació.

16) Butinyà, Júlia, «Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i Prudència», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXVI*, «Miscel·lània Jordi Carbonell» 5 (Barcelona, 1993), pp. 45-70.

17) Colomer, Eusebi, «Llull's Art and Modern Computer Science», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 20-23.

Ressenyat a continuació.

18) Colomer, Eusebi, «The Paths of Lullism in Europe», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 36-39.

Ressenyat a continuació.

19) Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Kues (+ 1464) und Ramon Llull (+ 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen*, «Trierer Cusanus Lecture» 2 (Trier: Paulinus-Verlag, 1995), 20 pp.

Ressenyat a continuació.

20) Costa Gomes, Luísa, *Vida de Ramón* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991), 264 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Dolç, Miquel, *Estudis de crítica literària, de Ramon Llull a Bartomeu Rosselló-Pòrcel* (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1994), 235 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Domínguez, Fernando, «The History of Lullian Research in the Països Catalans», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 16-19.

Ressenyat a continuació.

23) Domínguez, Fernando, «Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 377-413.

Ressenyat a continuació.

24) Domínguez, Fernando, «Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París. Notas al códice 3 de la Biblioteca del St. Nikolaus-Hospital en Bernkastel-Kues», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia* XIX, ed. Josep Rius-Camps i Francesc Torralba Roselló (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 129-139.

Ressenyat a continuació.

25) Euler, Walter Andreas, «De adventu Messiae: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiaskontroverse», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 429-441.

Ressenyat a continuació.

26) Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*, «Universal-Bibliothek» 8342 (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986), 720 pp. [381-394].

Ressenyat a continuació.

27) Gayà, Jordi, «Significación y demostración en el «Libre de Contemplació» de Ramon Llull», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 477-499.

Ressenyat a continuació.

28) Gayà, Jordi, «A Geographical and Spiritual Tour of Ramon Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 10-12.

Ressenyat a continuació.

29) Ginard Bauçà, Rafel, *Obra poètica*, ed. Pere Rosselló Bover, «Biblioteca Marian Aguiló», 19 (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1995), 292 pp.; Llull 161-178. Ressenyat a continuació.

30) Gomila Benejam, Antoni, «El «Llibre de l'affatus» de Ramon Llull: la idea de un sexto sentido», *Revista de Historia de la Psicología* 13 (1992), pp. 375-380. Ressenyat a continuació.

31) Hillgarth, J.N., «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 561-9. Ressenyat a continuació.

32) Llinarès, Armand, «Une histoire sommaire des religions selon la “Doctrina pueril” de Ramon Llull», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia* XIX, ed. Josep Rius-Camps i Francesc Torralba Roselló (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 99-107. Ressenyat a continuació.

33) Lohr, Charles, «Influência árabe na Nova lógica de Raimundo Lúlio», *Leopoldianum* 18 (Sao Paulo (Brasil), 1991), pp. 5-21. Ressenyat a continuació.

34) Lohr, Charles, «Ramon Llull's Philosophical and Theological System», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 13-15. Ressenyat a continuació.

35) Pannikar, Raimon, «Intercultural and Intrareligious Dialogue According to Ramon Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 32-35. Ressenyat a continuació.

36) Pereira, Michela, «Fermentum, medicina, quinta essentia nel Testamentum attribuito a Raimondo Lullo», *Atti del II Convegno Internazionale di Storia della Chimica*, ed. F. Abbri (Cosenza: Brenner, 1992), pp. 29-43. Ressenyat a continuació.

37) Pereira, Michela, «Ramon Llull and the Alchemical Tradition», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 40-43.

Ressenyat a continuació.

38) Pérez Martínez, Lorenzo, *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testament a favor de la Causa Pia Lul·liana (1773)* (Ciutat de Mallorca: Els Nostres Llibres, 1992), 43 pp.

Ressenyat a continuació.

39) Pindl-Büchel, Theodor, «Ramon Llull, Thomas Le Myésier und die Miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi electum*», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 501-516.

Ressenyat a continuació.

40) Puig i Oliver, Jaume de, «Un lul·lista sibiudià modern: Juvenal Ruffini de Nonsberg (Juvenalis Ananiensis) (1635-1713)», *ATCA* 12 (1993), pp. 394-405.

Ressenyat a continuació.

41) Reinhardt, Klaus, «Ramón Llull und die Bibel», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 311-331.

Ressenyat a continuació.

42) Riedlinger, Helmut, «Zu Ramon Lulls genwärtiger Bedeutung», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 571-580.

Ressenyat a continuació.

43) Ruiz Simon, Josep M., «El segle XVII, el segle de Llull», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 22 (1994), pp. 113-6.

Ressenyat a continuació.

44) Sánchez i Ferré, Pere, «Ramón Llull y la tradición alquímica europea», *La puerta. Sobre esoterismo español* (Barcelona: Obelisco, 1990), pp. 89-97.

45) Sánchez i Ferré, Pere, «Ramon Llull i l'alquímia. Consideracions sobre un malentès», *Revista de Catalunya* 97 (1995, juny), pp. 27-40.
Ressenyat a continuació.

46) Santi, Francesco, «Guglielmo di Saint-Thierry (non) fonte di Raimondo Lullo», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 333-354.
Ressenyat a continuació.

47) Serverat, Vincent, *L'Etre et la joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Libre d'amic e amat»*, «Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 11. Serie WODAM Band» 26 (Reineke-Verlag Greifswald, 1993), 469 pp.
Ressenyat a continuació.

48) Soler i Llopart, Albert, «A Reading Guide for Newcomers to Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 48.
Ressenyat a continuació.

49) Soler, Albert, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXI. Miscel·lània Germà Colón* (Barcelona/Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995), pp. 125-150.
Ressenyat a continuació.

50) Sugranyes de Franch, Ramon, «Ramon Llull's Missionary Work», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 44-47.
Ressenyat a continuació.

51) Tonelli, Grazia, «Ideale lulliano e dialettica ramista: le "Dialecticae Institutiones" del 1543», *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, «Serie III», 32 (1992), pp. 885-929.
Ressenyat a continuació.

52) Trias Mercant, Sebastià, «Lul·lisme», *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, Vol. 9 (Ciutat de Mallorca: Promomallorca, 1991), pp. 140-154.

53) Urvoy, Dominique, «Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l'univers arabe», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 415-427.

Ressenyat a continuació.

54) Vázquez Janeiro, Isaac, «“Disputatio saecularis et iacobitae”. Actores y autor de un tratado immaculista pseudoluliano del siglo XV», *Salmanticensis* 44 (1997), pp. 25-87.

Ressenyat a continuació.

55) Vega Esquerra, Amador, «Sprache des Denkens, Sprache des Herzens. Zur mystischen Topologie der Bedeutung bei Ramon Llull», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 443-455.

Ressenyat a continuació.

56) Vega Esquerra, Amador, «An Example of Savage Mysticism», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 26-27.

Ressenyat a continuació.

57) Vidal i Roca, Josep M.^a, «La concepció lul·liana de l'home. Bases de l'antropologia de Ramon Llull», *Taula. Quaderns de pensament* 10 (Palma: Universitat de les Illes Balears, 1988), pp. 45-80.

Ressenyat a continuació.

58) Villalba i Varneda, Pere, «Ramon Llull: “Arbor scientiae” o “Arbre de sciencia”», *Faventia* 17/2 (1995), pp. 69-76.

Ressenyat a continuació.

59) Walter, Peter, «Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 545-559.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

3) ROL XX, ed. Jordi Gayà Estelrich

En la bibliografia lul·liana de l'any 1995 destaca l'aparició del vintè volum de les *Raimundi Lulli Opera Latina*. Jordi Gayà edita en aquesta ocasió vuit obres que el beat Ramon va compondre l'hivern de 1303-1304, de novembre a febrer. Totes giren al voltant de la formulació de l'Art que Llull havia fet deu anys justos abans, a la *Tabula generalis* de 1293-94, sense introduir innovacions en el sistema. De les vuit en destaca, amb un nom ben explícit, la *Lectura Artis, quae intititata est Brevis practica Tabulae generalis* (Gènova, febrer 1304), que pretén de mostrar l'aplicabilitat de l'esmentada *Tabula* en tots els seus modes a qualsevol branca del saber, en concret: teologia (amb una interessant aplicació a la reducció de quatre autoritats bíbliques a raons necessàries, pàgs. 395-96), lògica, retòrica, filosofia natural i moral, dret natural i medicina. Les altres set obres, segons l'editor, són en realitat auxiliars d'aquesta.

El *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (escrit també a Gènova, a continuació del primer, el mateix febrer de 1304) desenvolupa les indicacions de la *Lectura* per dur a terme una demostració racional, aplicant-les a sis articles de la fe. Les sis obres restants són totes aplicacions concretes, de les quals cinc tenen una primera part molt similar (gairebé idèntica) d'exposició dels principis generals i les regles d'acord amb la *Tabula generalis*: el *Liber de lumine* (Montpeller, novembre de 1303) que utilitza el tema de la llum, propi de la filosofia natural, com a exemple i metàfora per a l'aplicació de l'Art a l'estudi de la primera potència de l'ànima, l'enteniment. Una trilogia escrita a Montpeller entre el gener i principi de febrer de 1304 reprèn el tema de les tres potències de l'ànima, es tracta dels *libri: De intellectu, De voluntate, De memoria*; les tres són encapçalades amb breus pròlegs narratius on un home considera amb tristor l'estat del món i n'atribueix la causa a la falta de coneixement dels seus consemblants de la natura de les seves potències animiques i, doncs, a la nul·la preparació dels homes per per al seu ús recte. El *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (Montpeller, desembre de 1303) i l'*Ars de iure*

(Montpeller, gener de 1304) són altres aplicacions de la *Tabula generalis*: el primer centrat sobretot en el càlcul combinatori dels graus elementals aplicats a diferents camps mèdics (amb una consideració especial de la combinatòria astronòmica); el segon a la solució de 460 qüestions jurídiques i de casos relacionats amb els canons i les decretals.

Hem de cridar l'atenció sobre la introducció general de Jordi Gayà, on el lector hi trobarà informació precisa i ben sintetitzada sobre el context montpellerí en què són produïdes les obres i la possible influència que té en Llull (estatut polític de la ciutat, els estudis universitaris en general i mèdics i jurídics en particular, la comunitat jueva); i també sobre la medicina, l'astrologia i el dret a l'Edat Mitjana com a contextos dels desenvolupaments lul·lians d'aquestes ciències. L'editor també dedica un apartat a la datació de la *Lectura Artis, quae intitulata...* i del *Liber ad probandum...*, defensant les dates que hem donat abans (que són les que figuren als èxplicits dels manuscrits), contra les que ha proposat A. Bonner per diferents motius (1306 i 1303 respectivament); a banda que les raons de Gayà semblen convincents, és remarcable la interpretació que fa dels mètodes de composició del beat (de l'*Ars compendiosa* i la *Tabula generalis* fins a l'*Ars generalis ultima*, passant per la *Lectura...*) si es respecta la cronologia que donen els manuscrits d'aquestes obres: «Y por lo que al modo de escritura de Llull se refiere, hay que admitir que su evolución no se produce a saltos. Los temas surgen lenta, colateralmente, hasta introducirse en el núcleo y astillar lo que parecía inmutable y evidente.» (pàg. xlii)

A. Soler

4) Llull, *Llibre d'amic i amat*, ed. Albert Soler i Llopart

La publicació de l'edició crítica del *Llibre d'amic i amat* de Ramon Llull, obra del doctor Albert Soler i Llopart, que en l'apartat de la tradició anterior a la impremta va constituir la tesi doctoral de l'autor, juntament amb l'empresa de la NEORL suposa un salt qualitatiu en el coneixement intern de la producció de Llull. La història de la tradició d'aquesta obra des de la seva primera impressió, l'any 1505, fins a la de Soler és la de l'evolució de la crítica textual, que arriba, pel que fa al *Llibre d'amic i amat*, a la recta final amb l'edició de Mateu Obrador de 1904, el relleu del qual prengueren Salvador Galmés i Miquel Ferrà, que publicaren el millor manuscrit, el *A*, exhumat l'any 1908 a Munic pel mateix Obrador, confrontant-lo amb una altra novetat, la versió occitana del manuscrit *P*. L'edició crítica d'Albert Soler, apareguda dins la col·lecció ENC, de l'Editorial Barcino, dona una visió que segurament serà la definitiva del *Llibre d'amic i amat*, sobretot perquè el torna col·locar com a opuscle didàctic dins *Blaquerna*, única manera d'entendre'l, i aclareix l'embolic històric del nombre de versicles. La

història de la tradició impresa que en fa Soler ens fa llum en el procés de mitificació d'aquesta obra com a suposat fruit d'una experiència mística de Llull, el qual va tenir conseqüències nefastes a la llarga, perquè se separà del *Llibre d'amic i amat*, com si en fos independent, i perdé la seva qualitat simplement exemplificadora de l'activitat contemplativa del protagonista dins la novel·la de què forma part, amb un excés d'identificació amb el seu autor, i perquè obrí les portes a la introducció dins el llibre d'una sèrie de versicles apòcrifs, l'origen dels quals també ara resta aclarit. L'oblit que el *Llibre d'amic i amat* és part d'una novel·la, fet indiscutible des d'ara, i un recurs literari més, per bé que genial, ha fet que els primers editors de l'obra prenguessin literalment l'afirmació de Llull que l'obra estaria composta de tants de versicles com dies té l'any i que, mancant-n'hi uns quants, la volguessin completar (destaquem, de passada, els comentaris de Soler sobre el valor de la numerologia aplicada a les parts de les obres de Llull i, en concret, la relació entre les divisions del *Llibre de contemplació en Déu* i les del *Llibre d'amic i amat*). Una altra de les causes, que també definitivament Soler estableix, de la intervenció en l'obra del mestre dels editors del segle XVI és que aquests el consideraven intermediari d'una revelació divina, però mancat de recursos literaris, per la qual cosa la seva obra no sols podia ser objecte d'una reelaboració sinó que ho necessitava i, naturalment, ells es consideraven en el dret i l'obligació de dur-la a terme. Era el punt de vista d'uns humanistes que així s'explicaven l'ús per Llull de les llengües vulgars a més d'un llatí per a ells de mala qualitat. Tot plegat, aquestes intervencions en la història de la forma de l'obra i en la de la seva consideració com a peça fruit d'una experiència mística expliquen que Jacint Verdaguer arribàs a fer una glossa "abrandada", com diu el mateix Soler en el seu prefaci que és exemplar, d'una sèrie de versicles de l'obra sense saber que eren apòcrifs. De tota manera, tot això forma part de la nostra història cultural, com els afegitons que es puguin anar fent en diferents estils a un monument venerable i que un restaurador ha de tenir cura de conservar, tot destacant-ne, però, l'origen. Albert Soler, precisament, ens mena per aquesta història i ens mostra aquests elements de la tradició lul·lística i com l'edició de Jacques Lefèvre d'Étaples de 1505 determina tota la història posterior de l'obra considerada fins ara el naixement de la mística en llengua romànica, quan de fet és el *Llibre de contemplació en Déu* que mereix aquest títol. Sobre l'edició llatina posterior, segurament obra del mallorquí Nicolau de Pacs, a les prestigioses premses d'Arnao Guillén Brocar a Alcalà d'Henares, és interessant com Soler ens fa veure que Pacs, gràcies a la seva llengua catalana, a l'accés als fons lul·lians del cardenal Cisneros que ell va contribuir a formar i als seus criteris filològics humanistes, hi va poder corregir els errors de traducció de Lefèvre, el qual havia partit d'una versió catalana sense conèixer prou l'idioma i, a més, ho havia amagat, a més de no haver col·lacionat la versió que va seguir amb cap altra de les que sabem que tenia a mà. Soler també ha deixat prou clar la transcendència

de les edicions humanistes del *Llibre d'amic i amat* en altres aspectes, a més de la configuració de la tradició i de la relació entre elles, en determinar que aquestes edicions primeres, juntament amb la persecució d'Eimeric a la Corona d'Aragó (el qual, a més, va fer escamotejar en els inventaris *post mortem* les obres de Llull), tingueren la culpa de la desaparició de gairebé tots els manuscrits anteriors, entre altres factors, per la modernització del llenguatge de l'obra que Joan Bonllavi hi duugué a terme (en aquest sentit, cal remarcar l'abundància d'exemplars conservats de l'edició prínceps de *Blaquerna*, de 1521, i l'aclariment del significat de l'expressió "llengua valenciana", com a 'llengua moderna', a què arriba l'estudi de Soler). No és, doncs, sorprenent que dels segles XIII al XV només s'hagi conservat un manuscrit català de *Blaquerna*, el *A*, al costat de molts més fruit de la traducció a altres llengües, encara que sí sorprengui, agradablement, que aquest únic manuscrit transmeti el text de més qualitat de tots els conservats. Sobre el procés de traducció de l'obra, cal destacar que dins la seva tradició occitana trobem un manuscrit català, el *D*, que té, doncs, com a font un manuscrit occità. L'escassetat de manuscrits catalans, doncs, podria explicar-ho, així com que Pacs segurament hagués fet servir un manuscrit occità, l'anomenat *P*, el mateix que després emprà Bonllavi. De fet, Soler, tot remarcant com va ser d'"extraordinàriament atzarosa" la vida d'aquest manuscrit *P*, en la memorable determinació que duu a terme de les relacions entre els diferents manuscrits i edicions, especialment pel que fa a les contaminacions, fa la descoberta notable del treball preparatiu de l'edició de Bonllavi, en forma de col·lació en els marges d'aquest manuscrit *P*, com a part d'una tasca d'edició moderna, això a banda de la repetició per part de Bonllavi en la versió catalana de la mateixa tasca de Lefèvre amb la llatina medieval.

A més del valor de la presentació de la tradició de l'obra a les diferents èpoques per conèixer una part de la nostra història cultural, el mètode de l'edició crítica de Soler esdevé d'un rigor exemplar en l'aplicació de la crítica textual moderna, com fa palès el capítol dedicat a la recensió de les col·lacions entre els diversos manuscrits. És notable l'estudi d'un aspecte fonamental en l'anàlisi de la tradició de l'obra, que és el de la distribució dels versicles que la componen, el seguiment dels quals esdevé una pista fonamental per establir les interrelacions entre les diferents edicions i manuscrits des del segle XVI. En aquest sentit, cal destacar la formalització en una taula de les equivalències entre versicles de les diferents edicions (apartat VI de l'apèndix). La voluntat de claredat mitjançant la formalització dona bons fruits també en les taules cronològiques de manuscrits i d'edicions.

L'existència de dos estudis de la llengua del manuscrit base de l'edició, el *A*, obra de M. Meltzein (1974) i de B. Schmid (1988), ha estalviat a Soler l'elaboració d'aquest apartat, per la qual cosa no consta en l'edició crítica. Tampoc no hi ha cap glossari, per tal com a la mateixa col·lecció hi ha una edició

precedent del *Llibre d'amic e amat* (ENC, núm. 14) i d'una altra del *Llibre d'Evast e Blaquerne* (ENC, núms. 50-51, 58-59, 74 i 75), ambdues amb extensos glossaris que l'han dispensat de l'elaboració d'un de nou.

Finalment, cal assenyalar com a valor de tot estudi ben fet, i, doncs, d'aquest, la indicació dels aspectes que resten pendents d'estudi, com ara l'estudi i edició de l'"exposició" o comentari medieval sobre l'obra de Llull, és a dir el manuscrit *T*, sobretot per la seva importància com a primer precedent de les tendències divulgatives i modernitzadores de Bonllavi; o la necessitat de conèixer millor l'escola lul·liana de Barcelona i l'origen dels models dels seus còdexs; o la necessitat també de treure l'entrellat de la intervenció de Lefèvre d'Étaples en el *Libellus Blaquerne de amico et amato*.

Antoni Ignasi Alomar

5) Llull, *The Book of the Lover and the beloved*, ed. i trad. Mark D. Johnston

Mark D. Johnston ha dut a terme una nova traducció a l'anglès del *Llibre d'amic e amat* (1995), molt poc després que hagi aparegut la d'Eve Bonner (1993; veg. *SL* XXX). El treball de Johnston és molt ambiciós perquè ha volgut basar la seva traducció en una nova edició del text català, feta a partir del ms. Hisp [cat] 67 de la Staatsbibliothek de Munic, i de la versió llatina de l'opuscle, a partir del ms. lat 200 clas. VI de la Marciana de Venècia. L'edició, però, s'ha limitat a una simple transcripció diplomàtica: només s'han resolt les abreviatures i s'ha regularitzat l'alternança de *j/i* i *u/v*; en canvi, no s'ha regularitzat la divisió de paraules, ni s'ha puntuat el text, ni s'han esmenat els errors evidents, ni tan sols han estat indicats.

Hom es pregunta com es pot fer una traducció a partir d'una edició que evita, de totes passades, la interpretació del text (la transcripció i la puntuació en són el primer nivell) i que es limita a plantejar l'evidència més asèptica de dues versions que tot sovint resulten enfrontades. Aquest procediment anòmal provoca que, sense fer explícita cap opció en el text de base, apareguin a la traducció unes solucions de vegades injustificades i injustificables: al vers. 279 (numeració sempre segons l'edició Johnston) la lliçó, en aquest cas unànime, «e ells mostraven li» / «illi autem ostendebant» es tradueix «they asked him» i s'afegeix en nota «The translation makes more sense than the Catalan and Latin texts»; d'on surt la versió anglesa? per què fa més sentit? per què s'ha «corregit» en aquest cas i no en d'altres?

D'altres vegades, se segueix arbitràriament la versió llatina en detriment de la catalana: al vers. 235 es prefereix «periclitatur amicus in mari», «The Lover runs great risks at the sea», enfront de la lliçó catalana correctíssima però diversa «pereix

lamich en la mar»; Johnston desconeix que la versió llatina no té més autoritat que la catalana ja que és una traducció no sempre correcta d'una versió occitana que amb freqüència ha malinterpretat l'original català. En canvi, algun cop s'ha seguit una lliçó catalana errònia enfront d'una de llatina correcta: al vers. 364 «lamat ab sos plors e ab les lagremes de son amich», «sos plors» referit a l'amat és un error evident (l'amat no plora mai), i la lliçó hauria de ser «los plors» (confusió de esa llarga i ela) que aleshores resulten referits a l'amic, tal com dona el llatí «cum fletibus et lacrimis amici sui», però Johnston ha traduït «with His weeping and with tears from the Lover». Això no impedeix que gairebé sempre mantingui les lliçons errònies del manuscrit en la transcripció catalana, però opti per esmenar-les en la traducció, d'acord amb el llatí: al vers. 341 «En va sadurni lamich», «In ira obdormiebat amicus» es tradueix per «The Lover went to sleep angry». Tot i que, algun cop, s'esmena la lliçó del manuscrit català sense advertir-ho: així al vers. 346, tot i que el manuscrit llegeix erròniament «Ama lamich», ell ha corregit «Avia lamich», correcció sens dubte pertinent però incoherent amb el que és el seu criteri habitual.

És incompreensible que Johnston no hagi preferit refiar-se de les edicions crítiques catalana i llatina disponibles el 1995 (les de Galmès i Lohr-Domínguez), que a més es basen en els mateixos manuscrits que ell transcriu, i s'hagi pres la molèstia de fer una nova transcripció amb resultats clarament inferiors i que, al damunt, acaba condicionant la traducció. Així, al vers. 313, la traducció interpreta l'original «Recrea lamat gloria al hamich» com «The Beloved created glory anew for the Lover», que té el suport de la versió llatina «Recreavit amatus gloriam amico». Però només que hagués consultat l'edició de Galmès a ENC, hauria trobat la puntuació adient del text original: «Recreà l'amat, glorià al hamich». Això li hauria evitat desconèixer el sentit específic de recrear com a «redimir» i de gloriar com a «comunicar glòria, glorificar» (tenint en compte que, d'altra banda, «recrear glòria» és una idea que no apareix mai al llibre). Per tant, el resultat no es correspon amb les expectatives que plantegen les seves pretensions.

A. Soler

7) Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge»

En l'obra de Llull assistim a una evolució que va des de la negació del jo escriptor, només considerable causa eficient d'uns textos inspirats directament per Déu, fins a la necessitat d'assumpció de la pròpia autoria individual, indeslligable de la configuració d'una imatge pública del redactor d'aquests textos que amb el temps acabarà lligant-se de forma indestruïble al seu sistema filosòfic. Lola Badia ressegueix les diverses etapes detectables en l'elaboració d'aquesta imatge pública

situant-la, alhora, en el context de la seva època i analitzant-ne les similituds i divergències que manté amb d'altres casos paral·lels, entre els quals destaca el del mercader genovès Inghetto Contardo, personatge que va protagonitzar diverses disputes amb savis jueus (i a qui s'ha esmentat diverses vegades a les pàgines d'*SL*, entre les quals cal comptar l'article que la mateixa autora li va dedicar al volum 33 (1993), pp. 47-50). És precisament a partir de la constatació del seu amateurisme, compartit per Inghetto, i de la condició de nouvingut en un món fins aleshores dominat pel clergat, que Badia considera que Llull va experimentar la necessitat d'assumir la pròpia autoria com a escriptor. No es tracta, però, d'un canvi sobtat. Inicialment, després de desestimar l'ocultació del jo pròpia del *Llibre de contemplació*, trobem en obres com ara el *Gentil* o el *Blaquerna*, anteriors a l'estada a París de 1287-1289, un seguit de personatges literaris que es poden relacionar amb determinades facetes del Llull personatge històric, si bé no deixen mai de ser operacions d'estilització en què se seleccionen i combinen les dades per tal de mostrar l'èxit dels seus objectius. Així, no és fins al *Fèlix* que podem parlar d'un ús propagandístic d'un episodi biogràfic concret: la situació exposada al pròleg pel pare del protagonista, que a més es presenta com a autor fingit del llibre, és paral·lela a la que el beat va experimentar durant la seva primera estada a París. Més endavant, especialment a partir de l'any 1294, comencem a detectar en textos com el *Desconhort* o el *Cant de Ramon* un ús conscient de l'exemplaritat que pot proporcionar el Ramon Llull personatge de ficció. Aquest fet comporta la immediata identificació del Llull fictici amb el descobridor de l'Art històric, a partir de la qual queden íntimament lligats l'èxit i acceptació pública del seu sistema i la pròpia fama personal. El darrer moment d'aquest procés de creació d'una imatge pública l'hem de situar a la *Vita coetanea*, on queda definitivament fixada la identificació de Ramon amb l'escriptor dels llibres que contenen l'Art, i al *Phantasticus*, opuscle en què duu a terme la darrera personificació, la de Ramon el fantàstic.

Joan Santanach

8) Badia, "The Language of Ramon Llull and his Literary Work".

Una de les singularitats de Ramon Llull és que emprés una llengua vulgar, el català, per a moltes de les seves obres, tant les de religió, com de medicina, de ficció narrativa, poesia o l'Art mateixa. Lola Badia analitza aquest fet en funció del context cultural en què es mou Llull i en funció dels objectius del Beat de conversió dels infidels.

Ferran Moreno Lanza

9) Batllori, "Truth and Tolerance"

Parlament del P. Miquel Batllori al Centre de Cultura Contemporània de Barcelona el dia 14 de desembre de 1994 amb motiu de la trobada dels representants de les diferents comunitats religioses locals amb els participants al congrés "La contribució de les religions a la cultura de la pau". En aquest parlament, el P. Batllori destaca l'esperit de diàleg de Llull i la seva voluntat d'assolir la pau entre tots els homes, idees que alguns veuen reflectides en la idea originària de la Societat de Nacions o de l'organització de les Nacions Unides.

Ferran Moreno Lanza

11) Bonner, "Llull's Published Works"

Anthony Bonner dona una visió general de la història de les edicions de l'obra de Llull des de l'edició de Magúncia entre 1721 i 1742 a les edicions de Jeroni Rosselló, i fa un repàs de les principals iniciatives d'edició crítica o divulgativa que s'han portat, o es porten, a terme durant aquest segle des de les de Mateu Obrador a les impulsades pel Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Friburg, el Patronat Ramon Llull, les d'Els Nostres Clàssics, l'Arxiu de Textos Catalans Antics o les d'Edicions 62, Editorial Selecta, Editorial Moll o Edicions Palestra. També exposa els principals problemes amb què s'han trobat editors i investigadors a l'hora d'enfrontar-se a l'estudi de l'obra de Llull.

Ferran Moreno Lanza

12) Bonner, «Syllogisms, fallacies and hypotheses»

A partir dels darrers anys de la fase ternària de la seva producció i davant de la necessitat de poder rebatre les afirmacions dels averroistes parisencs, defensors de la impossibilitat de verificació dels articles de la fe, i d'assolir una demostració de tipus científic capaç de convèncer un auditori expert en les arts de la disputa però desconexedor dels complicats i inusuals mecanismes de l'Art, Llull es va veure obligat a desenvolupar determinades formes d'argumentació lògica. Després d'haver pràcticament obviat aquesta disciplina des de la seva primerenca *Compendium Logicae Algazelis*, ara s'interessa per demostrar que l'Art és també aplicable a la lògica. Bonner centra la seva anàlisi en tres períodes concrets: el primer s'ha de situar al final de la fase ternària (1301-1308), en què el beat va

desenvolupar conceptes com la contradicció aparent, que cal relacionar amb un nou tipus de fal·làcia, els sil·logismes per oposició i la demostració per hipòtesi. En un segon moment, immediatament anterior a l'anada a París de 1309 i ja dins de la fase postartística, Llull va centrar els seus esforços en una nova tècnica de fal·làcies (es tracta de la Vintena Fal·làcia, reformulació de la fal·làcia de contradicció aparent), que, això no obstant, no va arribar a utilitzar en les seves discussions parisenques dels anys 1309-1311, que Bonner identifica amb el tercer període, com si no hagués estat prou convençut de la seva capacitat de persuasió. Com conclou l'autor, Llull condicionava la utilització d'aquests mètodes lògics als resultats que en pogués obtenir. I és que per a Llull, contràriament al paper que exercia la lògica aristotèlica en el pensament dels averroistes, la lògica com a disciplina va ser sols un dels múltiples àmbits en què era possible aplicar l'Art, sense que mai arribés a constituir un component bàsic del seu sistema.

Joan Santanach

13) Bonner, «Possibles fonts musulmanes de les deu regles i qüestions»

Entre les novetats que trobem a la *Taula general* de 1293 respecte a formulacions artístiques anteriors hi ha el mecanisme de les deu regles i qüestions, sobre el qual Bonner, afegint-se a la discussió al voltant de les seves fonts, apunta que cal tenir en compte, a més de l'obra *Budd al-ʿarīf* d'Ibn Sabʿīn assenyalada per Urvoy i Lohr, les llistes de qüestions presents en tres obres d'Avicenna, l'ordre de les quals s'acosta més que no pas el d'Ibn Sabʿīn al de les qüestions lul·lianes. Ramon hauria pogut conèixer la llista de les qüestions avicennianes, ja fos en una obra del mateix Avicenna o en la d'algun seguidor seu, durant el primer viatge que va fer al nord d'Àfrica.

Joan Santanach

14) Borreguero García, «Proyecto de catálogo de los fondos documentales del Archivo General Militar de Segovia»

Segons *ATCA* 14 (1995), 556, l'article informa que el lligall 176 (p. 324) conté una informació sobre la celebració de la festa del beat Ramon Llull el 1776.

A. Bonner

15) Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*

En el paviment d'una església de Toledo hi ha una inscripció funerària doble de l'any 1156. La primera part, en caràcters llatins, està dedicada a un tal Michael Semeno i comença «In nomine domini nostri Iesu Christi»; a la segona part, en caràcters àrabs, el mateix nom s'escriu Miqā'il ibn Samanuh i comença amb la típica invocació corànica, «Bismillāh al-rahmān al-rahīm» («en el nom d'Al·lah, el clement, el misericordiós»). La fascinació per una comunitat capaç de viure tan tranquil·lament a cavall de dues cultures que nosaltres veim com a antagòniques ha estat a l'origen d'aquest estudi magistral sobre la vida intel·lectual dels mossàrabs de 1050 fins a 1200, i que es concentra en les obres de polèmica antislàmica que aquesta comunitat va produir. És clar que el fet de compartir la cultura islàmica, els proporciona les eines —o millor dit, les armes— per criticar o atacar l'Islam. Entre altres obres d'aquesta polèmica, l'autor n'examina detalladament cinc, i sobretot la més important, el *Liber denudationis* (més conegut en la bibliografia lul·lista com a *Contrarietas alfolica*), de la qual també ens dona una edició del text llatí (l'únic que ens ha arribat) amb una traducció anglesa. Explica el deute d'aquestes obres polèmiques mossàrabs envers una tradició cristiana oriental anterior, l'obra més important de la qual va ser el *Risālat al-Kindī* (*Apologia d'al-Kindī*). També ressalta una cosa que Norman Daniel ja havia explicat, que és la enorme influència que va tenir tota aquesta tradició en la visió occidental de l'Islam durant l'Edat Mitjana.

Per al lul·lista, l'interès primordial d'aquest estudi ve d'un passatge del *Liber de fine* (ROL IX, p. 283) on el beat recomana als missioners que volen provar que «Macometus non fuit verus propheta», que això és molt bo de fer amb «unum librum qui vocatur *Alquindi*, et per alium qui *Telif* nominatur, et per alium quem fecimus *De gentili*.» Fa anys ara que Charles Lohr (*EL* 12, 1968, 145-160) va identificar les primeres dues cites amb el *Risālat al-Kindī* i el *Contrarietas alfolica* respectivament, identificació acceptada generalment, i específicament aquí per Burman. Aquest estudi ens proporciona, per tant, una descripció detallada d'aquestes dues fonts, i una edició d'una d'elles.

Sobre aspectes concrets de la influència d'aquestes dues obres en l'apologètica de Llull el mateix Burman ja ens havia proporcionat un estudi molt valuós amb «The Influence of the *Apology of Al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Lull's Late Religious Polemics, 1305-1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228. Però amb aquest nou llibre ens eixampla enormement les nostres bases per avaluar aquesta influència, i per mostrar possibles models polèmics que Llull hauria pogut aprofitar. Perquè una cosa que ha demostrat Burman és que, a pesar del fet que Llull hauria volgut en un món ideal limitar-se a l'apologètica, a vegades —i sobretot quan després d'anys d'experiència va

veure que no bastava la pura defensa de la seva pròpia fe— es va ficar en el camp de la polèmica. I clar, és aquí que podia recórrer a la tradició mossàrab. Burman també mostra les influències d'aqueixa tradició sobre els escrits de Ramon Martí, d'una tendència polèmica molt més marcada. Si fins ara s'ha dit que els grans innovadors en la tècnica de disputar a base dels escrits de l'adversari eren els dominics catalans, potser ara s'hauria d'afirmar que més que res varen perfeccionar tècniques heretades dels mossàrabs.

Així qualsevol estudiós de les discussions interreligioses dels països catalans (com també de la resta d'Espanya i una part d'Europa) trobarà en el llibre de Burman una obra de consulta indispensable. Ens ha obert una finestra sobre una cultura que, per ser perdedora, no ha rebut l'atenció que mereixia, i ho ha fet amb autoritat i claredat. A més a més, ens ajudarà a clarificar fins a quin punt, i en quines maneres, Ramon Llull se sentia un seguidor d'aquests primers *christiani arabici*.

A. Bonner

17) Colomer, "Llull's Art and Modern Computer Science"

L'autor descriu el funcionament de l'Art lul·liana, alguns principis de la qual es poden interpretar com uns precedents llunyans de la lògica matemàtica i dels moderns sistemes informàtics.

Ferran Moreno Lanza

18) Colomer, "The Paths of Lullism in Europe"

Colomer explica com s'anà escampant el lul·lisme per Europa des de França i Itàlia, on Llull havia estat diverses vegades. Des de París, gràcies a Tomàs Le Myésier, i Pàdua, gràcies al bisbe Fantini Dandolo, el lul·lisme arribà a Ramon de Sibiuda i Nicolau de Cusa. Més tard, a través del coneixement de l'obra de Sibiuda i de Cusa, personatges com Jacques Lefèvre d'Étaples, Charles de Bouelles, Pico della Mirandola o Giordano Bruno s'interessaren per l'obra de Llull. Ja al segle XVII, Cornelius Agrippa von Nettesheim o Johann Heinrich Alsted basen algunes obres seves en l'Art lul·liana, i Athanasius Kirchner escriu la seva *Ars magna sciendi*, en la qual intenta convertir l'Art en una ciència de ciències. El procés culminarà amb la *Disertatio de arte combinatoria* de Leibniz i l'edició maguntina de les obres de Llull iniciada per Iu Salzinger.

Ferran Moreno Lanza

19) Colomer, *Nikolaus von Kues* (†1464) und *Ramon Llull* (†1316)

Amb precisió, concisió i elegància, el P. Colomer ens proposa en aquest article un recorregut per les semblances i les diferències entre la perspectiva ecumènica dels dos grans pensadors: Ramon Llull i Nicolau de Cusa, tots dos profundament preocupats per cercar un punt de trobada entre el cristianisme i les altres religions (no sols la musulmana i la jueva, sinó també la dels "gentils"). El punt de partença lul·lià és una concepció de Déu compartida per les tres religions del llibre (manifestada en les "dignitats" divines i en llur caràcter actiu), de la qual vol derivar lògicament la necessitat de la trinitat i de l'encarnació, dogmes en litigi en el diàleg amb els infidels.

La postura dialogant que trobem al *Llibre del gentil i dels tres savis* (1274-76) és paradigmàtica de les intencions lul·lianes, però, dissortadament, els interlocutors del cristià parlen per boca del mateix Llull, com bé fa notar l'autor de l'article. Un altre punt de vista es troba a la *Disputació entre Ramon el cristià i Hamar el sarraí* (1308), força més realista, ja que ací l'interlocutor és un savi musulmà dels de debò, de carn i ossos, i no un personatge de ficció al servei dels arguments del beat. Pel que fa al cusà, la seua fórmula de trobada entre el cristianisme i la resta de religions es troba en la frase "una religió en la diferència dels ritus". Des d'aquesta perspectiva, el P. Colomer fa un resum de la seua visió de la concordança entre les creences, concordança basada, com en el cas de Llull, en el diàleg, però que no se centra tant com aquell en la *conversió* dels infidels.

Un resum tan clar com el que ens ofereix l'autor suposa un coneixement minuciós del tema del diàleg interconfessional i del pensament de tots dos autors, suficientment palesat ja en obres anteriors. La perspectiva comparativa establerta en el present treball té l'interès de fer llum sobre l'exacta natura de la posició lul·liana front als infidels, no sempre compresa pels crítics: dialogant, sí, però plenament medieval. Aquesta és, des del meu punt de vista, una de les conclusions implícites de l'article que el fan especialment interessant.

J.E. Rubio

20) Costa Gomes, *Vida de Ramón*

És sempre interessant llegir un bon treball literari sobre un tema que ens captiva. Ara ens ofereix aquesta oportunitat l'escriptora portuguesa Luísa Costa Gomes —que l'any 1988 va rebre el premi "Dom Dinis" per la seva obra *O pequeno mundo*—, amb la seva *Vida de Ramón*, bonica biografia del mestre

mallorquí calcada sobre la *Vida coetània*. Divideix el treball en sis capítols, els tres primers situats a Mallorca: 1255, 1265, 1275. Els altres tres els intitula *Gènova, 1292; Al llarg del Port de Pisa, 1307 i Últims anys*. Amb un portuguès bastant florit i elegant, l'autora assolix una bona creació literària i fictícia, inventant-se fins i tot bastants personatges, a la boca dels quals hi posa rics diàlegs i pregons pensaments, aconseguint transmetre, amb forta sensació de realitat, l'ambient social i cultural de l'època. El primer capítol descriu sobretot la que hauria pogut ésser la infància de Ramon, començant-se a delinear així la seva personalitat somniadora i aventurera. El segon encasta la conversió del nostre filòsof en la història de la que anomena Ambrosia del Castello, la genovesa que, segons la llegenda –l'autora diu clarament que es tracta d'una llegenda–, hauria estat perseguida a cavall fins a l'interior de l'església de Santa Eulàlia pel nostre heroi. El tercer és un relació molt interessant de la superior convivència de què gaudien el recent convertit Llull i l'esclau que li ensenyava l'àrab. Els diàlegs són ben matisats i comença a guanyar cos per al lector la rica dimensió interior del nostre protagonista. Tot seguit, al capítol següent, passa a relatar la forta crisi psicològica i moral de l'any 1292, que Ramon patí a Gènova –“la por que desespera tots els savis que els donin la pallissa abans de tenir temps d'explicar-se”, segons l'autora–, amb tots els somnis i decisions que aquesta va desencadenar. Immediatament després, l'autora ens descriu els contactes directes que Llull va fer amb el món àrab, a Tunis i a Bugia, unificant-los a partir dels esdeveniments esdevinguts a Pisa l'any 1307, i fent-ne una història quasibé autònoma, amb l'ajut de transposicions temporànies i emprant hàbilment l'artifici dels records que el mestre, suposadament, s'hauria representat en aquella ciutat. Al final del capítol es reproduceix, amb força d'enginy, la famosa i intel·ligent discussió de Llull amb el sarraí Hamar. Finalment, dedica l'últim capítol a contar la campanya antiaverroista del mallorquí, barrejant davant del lector un gran nombre de persones ben conegudes seves: el deixeble Le Myésier, el mestre Lluís de Petulano, Simó de Puigcerdà, Arnau de Vilanova i Pere de Bretanya, amb el qual Llull va tenir el remarcable diàleg sobre el doctor Fantàstic, a camí del Concili de Viena, l'any 1311. Aquest últim capítol ens presenta un Llull una mica massa desenraonat, excessivament fantàstic potser, però sense arribar a malmetre el perfil del difícil caràcter del mestre mallorquí, que s'ha sabut reconstruir amb molt d'encert al llarg de tota l'obra. Àdhuc l'autora posa a la boca de Ramon, com a les seves últimes paraules, una frase que el qualifica bastant bé, i que el deixa a una altura moral que molts envejarien: “He fet el que he pogut”, diu el Fantàstic. I Déu va desviar la nau, que aportà segura a l'illa de Mallorca.

Llevat d'un únic paràgraf, en què l'autora atribueix la idea, tan escampada, de la gran obertura d'esperit del mallorquí a la il·lusió dels seus comentadors, i a on també col·loca gratuïtament un interrogant a la seva ortodòxia (pàg. 181),

no m'ha semblat pas que en aquesta narrativa de la *Vida de Ramon* s'hagi fet cap altra injustícia al mestre. Pel que fa a les relacions entre raó i fe, l'autora situa el pensador mallorquí dins l'ample corrent escolàstic que vol aclarir amb la raó el que sabem per la fe, i ens explica que Llull "volgué que la raó, sortint dels seus límits del pur sil·logisme, s'abalancés a il·luminar amb els seus arguments la fe, que no sap per què creu quan creu. I que d'aquesta manera, mitjançant tècniques racionals, s'assolís l'ensenyament de totes les veritats del Cristianisme, que provenen de la mateixa font de la qual brolla també la raó" (pàg. 72). I cita el *Llibre de Contemplació*: "La fe, Senyor, és per al home un mitjà de comprendre la Raó i la Raó un mitjà per posseir la Fe."

Enriqueix l'edició una traducció de la *Vida Coetània* feta sobre els textos català i llatí, preparats per Miquel Batllori, i publicats a les *Obras Literarias* de la BAC.

Finalment, l'autora presenta una nota breu, de quatre pàgines, sobre el sistema lul·lià. Em vol semblar que redueix excessivament tot el pensament del mallorquí a la seva *Art*, que poc encertadament presenta com una ciència lògica nova. Avui dia ja sabem que no és això. L'*Art* lul·liana no és una lògica, sinó més aviat una estructura, la completa articulació de tot el que és intel·lectual: tot el que és lògic i que, d'una manera o altra, té relació amb la intel·ligència. Per això mateix, l'*Art* lul·liana té diverses dimensions i origina diferents lògiques.

Una taula sincrònica, amb els fets culturals i històrics de l'occident i de l'orient, abraçant el període de la vida de Ramon Llull, i vuit reproduccions de les dotze miniatures de la *Vida de Ramon Llull* que conté l'*Electorium* que Thomas Le Myésier presentà a la reina de França, pocs anys després de la mort del mestre, completen l'edició. Només s'ha d'agraciar una publicació com aquesta, que dona a conèixer el món, el pensament i la figura de Ramon Llull al lector de llengua portuguesa.

Esteve Jaulent

21) Dolç, *Estudis de crítica literària, de Ramon Llull a Bartomeu Rosselló-Pòrcel*

Aquest llibre és una recopilació d'articles de Miquel Dolç sobre literatura catalana, entre els quals n'hi ha dos de dedicats a la figura de Llull: "El sentiment de la natura en l'obra rimada de Ramon Llull", aparegut per primera vegada el 1961, i "Ocells i arbres en el *Llibre d'Amic e Amat*", del 1967.

Joan Santanach

22) Domínguez, "The History of Lullian Research in the Països Catalans"

Domínguez Reboiras fa un repàs de les diferents etapes de la investigació lul·liana als Països Catalans. Des d'una primera etapa de deformació de la figura i l'obra de Llull, fins a una segona que s'inicia amb les aportacions de l'alemany Adolf Helfferich el 1858 i continua amb Jeroni Rosselló, Milà i Fontanals, Menéndez y Pelayo i altres. Continuarà, ja al nostre segle, amb les aportacions d'E. Rogent i E. Duran (1927), de Ramon d'Alòs-Moner (1928), o l'edició de les obres catalanes de Llull iniciada per Mateu Obrador (1906-1950). Després del parèntesi de la guerra apareixen els estudis dels germans Carreras Artau, i les *Obres essencials* de Ramon Llull amb estudis dels continuadors del lul·lisme científic català (Miquel Batllori, Pere Bohigas, Francesc de B. Moll, Martí de Riquer i altres). La investigació lul·liana prengué un impuls decisiu amb la fundació de la "Maioricensis Schola Lullistica", la qual publica la revista *Estudios Lulianos* des de 1957, i amb la creació del Raimundus-Lullus-Institut a la Universitat de Friburg de Brisgòvia (Alemanya). Aquests últims cent anys han significat un canvi en la visió de la figura i de l'obra de Ramon Llull, i el reconeixement de la seva importància dintre de la literatura catalana.

Ferran Moreno Lanza

23) Domínguez, «Raimundo Lulio y el ideal mendicante: afinidades y divergencias»

El present article de Fernando Domínguez és de gran ajuda per precisar les afinitats i divergències que hi ha en la doctrina i la praxi lul·lianes respecte de l'ideal i la praxi dels mendicants, tema aquest en què molt sovint es cau en massa simplificacions.

Domínguez es refereix a la posició de Llull en relació amb les tensions entre clergat regular i secular, amb els problemes que se susciten entre franciscans i dominics, però sobretot quant als sistemes de predicació (especialment, pel que fa al *sermo ad poenitentiam*) i els sistemes morals que proposen l'un i els altres. No cal dir que la comparació és profitosa i que contribueix enormement a determinar l'originalitat de les propostes lul·lianes en el terreny de l'homilètica; tanmateix, en la determinació de les posicions mendicants que fa l'autor (que se serveix dels seus enormes coneixements sobre el tema, demostrats en tants altres treballs anteriors) trobo a faltar referència a fonts o a circumstàncies històriques que, a aquells que les desconeixem, ens serien de gran ajuda.

El principal text lul·lià que es pren de referència és el *Blaquerna*; és per això que hom també troba en el treball una munió de suggeriments per a la lectura

d'aquesta novel·la i per a la interpretació de diversos passatges. És especialment suggerent la clau de lectura de l'obra com a *Ars praedicandi* i com a *Liber de virtutibus et vitiis* que proposa Domínguez; tanmateix, crec que aquesta sola via interpretativa no dona raó de la complexitat del *Blaquerna* ni del caràcter narratiu ni de l'enquadrament en un gènere (*roman* / «romanç») que li va voler donar Llull.

A. Soler

24) Domínguez, «Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París»

Partint de les investigacions dutes a terme per Eusebi Colomer sobre els còdexs de la biblioteca de Nicolau de Cusa conservada al St. Nikolaus-Hospital, Domínguez confirma, sense descartar la hipòtesi d'un complement italià, l'origen parisenc dels contactes del cusà amb l'obra de Llull, especialment pel que fa als textos copiats al manuscrit 83 d'aquesta biblioteca, on es constata, a més de l'ús reconegut per Nicolau del fons de la Cartoixa de Vauvert, l'aprofitament de material de l'*Electorium* de Thomas le Myésier, procedent de la col·lecció de textos lul·lians de la Sorbona.

J. Santanach

25) Euler, «*De adventu Messiae*: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiaskontroverse»

39) Pindl-Büchel, «Ramon Llull, Thomas Le Myésier und die Miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi electum*»

41) Reinhardt, «Ramón Llull und die Bibel»

42) Riedlinger, «Zu Ramon Lulls gegenwärtiger Bedeutung»

55) Vega Esquerra, «Sprache des Denkens, Sprache des Herzens. Zur mystischen Topologie der Bedeutung bei Ramon Llull»

59) Walter, «Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*»

The six German articles in the second part of the 'Festschrift' dedicated to Charles H. Lohr cover a wide range of subjects, starting - chronologically - with an analysis of Lull's use of Scripture in the context of his *Ars*, then passing on to an investigation of some aspects in the works two famous Lullists (Le Myésier and Lefèvre d'Étaples), and finally taking a glance at the meaning of Ramon Lull today.

In his brief but quite comprehensive study Klaus Reinhardt examines Ramon Lull's use of biblical exegesis from the *Libre de contemplació* (1271-74) to his *Ars maior praedicationis* (1312) and *Ars abbreviata praedicandi* (1313). As he points out, the Bible takes a very particular place within the context of Lull's theological system, because Lull – unlike a vast majority of medieval authors – did not refer to its authority when trying to prove the truth of Christian faith. In his *Ars*, the *rationes necessariae* had replaced the common arguments of biblical authority, so that, as Reinhardt puts it, “one could almost get the impression that for Lull another book has taken the place of Sacred Scripture, that is, the *Ars* in its different shapes”. After having analysed a number of examples from Lull's works illustrating the actual significance of biblical exegesis in his system, Reinhardt comes to distinguish three phases in Lull's dealing with Scripture:

1) Early phase: Lull combines traditional exegesis (doctrine of the four *sensus scripturae*) with his own interpretation of the created world, that is, “he uses the categories of biblical hermeneutics to interpret and to understand the universe”.

2) Second phase: Lull tends to reduce positive theology to speculative reasoning. Nevertheless, he often makes use of biblical authority as a point of departure in his argumentation, so that arguments of authority and arguments of reason are being used successively.

3) Third phase: In this last phase the Bible stands in the shadow of the *Ars*, that is, it “is completely being reduced to the principles of the *Ars*”.

Anyone who has ever thoroughly studied the question of Lull's relationship towards Judaism must have badly missed a critical edition (or any edition whatsoever) of *De adventu Messiae*, a rather short Lullian treatise which has been preserved in one single manuscript of the library of Reims. With his article, Walter Andreas Euler has made an attempt to fill the gap for the time being by summarizing the contents and transcribing parts of the manuscript in the footnotes. In his analysis of the main issues of the text he comes to the conclusion that “this treatise fits smoothly into the context of Lull's early work. Neither the *modus procedendi* nor the presentation of the Jewish religion nor the explanation of the articles of Christian faith show any substantial peculiarities that couldn't be found in Lull's other works.”

Amador Vega's article, an excerpt from his philosophical thesis (Freiburg 1992), deals with the origins of Lull's theory of meaning in his *Lògica del Gazzali/Compendium logicae Algazelis* (part 1) and its development in the works of the *Ars* (part 2). According to Vega, in the *Lògica del Gazzali* Lull draws up a topology of meaning by describing a) the object of understanding and b) its subject as follows: Reality – as the object of understanding – is being understood in a pro-

cess of moving up a scale of four different levels of meaning, that is, 1) by “finding” (*trobar*) a sensual “secret” (*secret*) with the help of another sensual object, 2) by moving from something sensual to something intellectual, 3) from an intellectual to another intellectual object, and 4) from something intellectual to something sensual. The subject of understanding comprises the human faculties of *phantasia*, *imaginatio*, and *intellectus agens*. In the process of understanding, *phantasia* receives the impressions gained by the five physical senses, then *imaginatio* acts as a link between the sensuality of *phantasia* and intellectuality, and finally the *intellectus agens*, with the help of the sense impressions presented to him by imagination, reaches the highest level of understanding. While Vega’s presentation of Lull’s first draft of a theory of meaning (part 1) is fairly comprehensible, the second part of his article, unfortunately, remains somewhat obscure. For one thing, the essay quite obviously has been taken out of its context; moreover, information on how the theory of meaning actually developed is in fact pretty scarce, although much is said about the development of the *Ars* in general.

Thomas Le Myésier’s *Electorium magnum* and his *Breviculum ex Artibus Raimundi electum* contain the first and most outstanding compilations of Ramon Lull’s works. Moreover, the manuscript in which the *Breviculum* has been preserved (MS Karlsruhe, St. Peter perg. 92) is the showpiece among all Lullian manuscripts because of its illumination with twelve most beautiful miniatures. Theodor Pindl, author of several publications concerning the *Breviculum*, has contributed to this ‘Festschrift’ by giving a detailed description and interpretation of the twelve miniatures previously mentioned, preceded by a short sketch of Lull’s ideas as well as of Le Myésier’s life and works. In his evaluation of the work Pindl points out that Lull’s image of man, “which is closer to the Renaissance than to the Middle Ages, finds a unique artistic counterpart in the miniatures of the *Breviculum*.”

Almost two centuries after Le Myésier, Jacobus Faber Stapulensis contributed to the spreading of Lullism by editing several works of Ramon Lull. With his analysis of the *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu*, Peter Walter, well versed in Renaissance Humanism, has taken a closer look at Faber’s editorial work. While the modern editor of the *Liber natalis*, Hermogenes Harada OFM, believes that Faber (whose version differs considerably from the text of the oldest manuscripts) copied a manuscript now lost, Walter proposes the hypothesis that Faber’s edition contains a version altered and revised by the editor himself. He divides Faber’s principles of revision and alteration of the text into seven categories:

1) Faber changes the structure of the text by dividing it into 28 chapters instead of five acts; 2) he revises or omits large passages referring to contemporary events, that is, he takes the work out of its historical context in order to gene-

ralize its meaning; 3) he often makes grammatical and stylistic corrections to meet the requirements of humanist taste; 4) he modifies theological statements to make them more precise; 5) he adds quotations from the Bible; 6) he modifies philosophical statements; 7) he partly replaces specifically Lullian terminology by common terms.

All in all, Faber changed Lull's text considerably with regard to language and style, but he did so without affecting its basic contents. According to Walter, he thus solved a fundamental problem every humanist editor of medieval texts was confronted with: How to make a work accessible to a broader public that seemed valuable in content but could never have met humanist standards because of its formal deficiencies (that is, above all, because of its 'barbaric' language).

In his essay on the meaning of Ramon Lull today, Helmut Riedlinger first takes a look at Lull's life and his historical importance. In a second chapter he asks if Lull's main objective – i.e. the unification of everything that exists in diversity – is of any importance in the world of today. According to Riedlinger, although today most scholars are ready to accept Lull's historical importance, they have not yet reached a consensus with regard to their assessment of his main objective. Such a consensus, as he points out in his third chapter, can only be approached where love is growing to be the measure of all things and where it opens the eyes of natural reason for the trinity of God and the incarnation of his son.

Viola Tenge-Wolf

26) Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*

És interessant constatar la visió que tindran els universitaris alemanys de Ramon Llull a través de un text bàsic de la història de la filosofia medieval publicat en una sèrie de butxaca de gran difusió entre el món acadèmic d'aquell país. La primera constatació té a veure amb l'espai dedicat al beat, gairebé el doble del dedicat a Anselm, Albert el Gran, Bonaventura o Roger Bacon; només es troba superat per sis figures, Eriúgena, Abelard, Tomàs d'Aquino, Duns Escot, Ockham i Eckhart. La segona constatació és la correcció i interès de la presentació del pensament lul·lià. Comença donant una mostra de la novetat dels seus procediments amb la definició de l'home com a «animal homificans», per després explicar que pel fet d'haver nat en una illa que era «una cruïlla del món», va dedicar la seva vida a la conversió dels infels i al *bonum publicum*. Llavors el gruix del capítol presenta les innovacions filosòfiques lul·lianes sota sis punts,

que es podrien resumir de la següent manera: 1. L'art com a mètode general que permetia coneixements sense eines auxiliars (i per tant feia innecessari l'aparat de la formació acadèmica clerical). 2. La recerca d'una «Fundamentalphilosophie» anterior a la divisió entre lògica i metafísica i que les podria unir altra vegada. El nostre coneixement dels noms de Déu (les dignitats) ens indicaria l'estructura bàsica del món com també de l'enteniment humà. 3. La mecanització de les relacions entre conceptes, una tècnica que no es pot considerar filosòficament neutra. 4. Una formulació nova de la relacionalitat (essencial i no accidental) de la realitat, sobretot amb els correlatius, que proporcionen «una visió nova del món, i no un simple "Kabinetstück" de l'apologetica». 5. La proposició d'un diàleg entre religions i l'intent de conversió a base d'arguments, i per tant de formular una «Philosophie des Christentums», cosa que en opinió dels averroistes i de sant Tomàs no era possible. Aquí Flasch s'estén a mostrar un argument típic del beat (extret de la *Vida coetània*) cara als musulmans. 6. El destacar els aspectes religiosos, teològics o místics com han fet molts, pot fer oblidar la novetat metodològica, l'intent de reformar la filosofia, i la presentació d'un concepte nou de la natura que seria «la superposició o penetració gradual de xarxes de relacions».

Crec que amb això queda evident que les dotze pàgines que l'autor dedica a Ramon Llull constitueixen una introducció densa, saborosa, intel·ligent i suggestiva. No conec cap altre país que tingui un text d'introducció bàsica a la filosofia medieval (i a més a més escrit per un no especialista en el beat) que pugui donar una idea millor i més completa del seu pensament.

A. Bonner

27) Gayà, «Significación y demostración en el *Libre de Contemplació* de Ramon Llull»

El propòsit missioner lul·lià va clarament lligat, des dels seus mateixos inicis, a una voluntat de fer comprensible la fe, com a únic camí al seu abast per assolir-ne la plena integritat. Al *Llibre de contemplació*, on la connexió causal entre la voluntat apologetica i els elements estructurals del seu sistema és especialment patent, aquesta comprensió es duu a terme en el marc de l'oració i la contemplació, i es materialitza en la formulació de demostracions i raons necessàries que hi condueixen, alhora que ofereixen al missioner uns instruments útils per a la seva tasca.

Gayà, partint de l'afirmació que «les creatures donen significació e demostració» (1, 10), idea que implica la possibilitat d'adquirir un coneixement «demostratiu» del Creador basant-se en el *vestigium* present en les criatures, ressegueix el mètode cognoscitiu desenvolupat per Llull en la seva primera obra,

a partir del qual es pretén assolir una correcta percepció de la significació que permeti fonamentar-hi la formulació de la demostració. Llull planteja el procés de coneixement de la realitat com un ascens a través dels seus diversos graus, des de la sensualitat, o nivell de coneixement de les coses materials mitjançant la percepció sensible, fins a la intel·lectualitat més perfecta, que cal identificar amb Déu i la seva acció (per al concepte d'*ascensio*, analitzat especialment en el marc de la teologia bonaventuriana, vegeu l'article del mateix autor «*Ascensio, virtus: dos conceptos del contexto original del sistema luliano*», aparegut a *SL* 34 (1994), pp. 3-49). Hi ha, així mateix, dos graus intermedis que cal tenir en compte. El primer correspon als conceptes de les coses concretes individuals, que es fan presents acompanyant cada percepció sensible, i que en constitueixen el significat (es tracta, per tant, d'objectes de naturalesa intel·lectual, no material, la percepció dels quals correspon a l'enteniment). En aquest nivell el subjecte, en sentir l'anunci de la fe, que es concreta en la formulació dels seus articles, acull en el seu enteniment uns significats que les percepcions sensorials poden fer memorables, si bé la capacitat demostrativa de l'evocació del contingut dels articles de la fe no és encara la que requereix la comprensió. En el següent grau, que és l'immediatament anterior al de Déu, hi trobem tant realitats de naturalesa espiritual (l'ànima i els àngels) com aquells conceptes més universals que s'assoleixen en analitzar les «primeres intel·lectuïtats» (la forma i la matèria enteses com a realitats independents de qualsevol ens concret, per exemple); és en aquest estadi, per tant, on es perceben i comprenen «per unes intel·lectuïtats altres intel·lectuïtats». El darrer pas, finalment, en què l'ànima, superant-se a si mateixa, s'orienta cap a la realitat divina, s'ha de realitzar per fe, ja que, malgrat el seu caràcter eminentment actiu, la comprensió dels significats dels articles de la fe sobrepassa la seva capacitat. Caldrà, doncs, que sigui il·luminada per l'acció divina. Així mateix, davant la constatació que els articles de la fe no impliquen només l'existència de Déu, sinó que també es refereixen a la seva naturalesa i acció, Gayà considera que cal relacionar les «figures sensuais» presents cap al final del *Llibre de contemplació* amb una voluntat d'utilitzar, mitjançant un procediment que en determinats aspectes prefigura l'Art, elements que simplifiquin el procés de comprensió de les significacions afirmades pels articles de la fe.

Joan Santanach

28) Gayà, "A Geographical and Spiritual Tour of Ramon Llull"

Jordi Gayà fa un seguiment biogràfic de Llull des del seu naixement fins a la mort, centrant-se en els seus objectius espirituals (servir Crist, escriure un llibre que l'ajudi a convertir els infidels i demanar la fundació de centres de formació per als missioners) i els viatges que feu per a assolir-los (a Montpeller, París, a diverses ciutats italianes, al nord d'Àfrica i a Xipre i Àsia Menor).

Ferran Moreno Lanza

29) Ginard, *Obra poètica*

El P. Rafel Ginard, més conegut com a folklorista —va dedicar més de quaranta anys a replegar els materials publicats als quatre toms del seu *Cançoner popular de Mallorca*—, també era poeta i lul·lista (va prologar el tom XXI dels *ORL*). Aquests dos darrers caires de la seva activitat s'uniren en una sèrie de poemes entorn de l'obra i la figura del beat, escrits entre 1921 i 1947. Els tres primers són en català i glossen obres lul·lianes (l'*Arbre de ciència* o l'*Arbre de filosofia d'amor*) i un episodi llegendari de la seva vida (el suposat encontre amb Duns Escot a París l'any 1306). Dels deu poemes següents en llengua castellana, tres s'agrupen sota el títol de *Poemas lulianos. El genio*, tres a *Poemas lulianos. Invocación*, i quatre a *Monte de Randa*. L'apartat lul·lià de l'antologia acaba amb un altre en català, *L'home de desigs. Romancer lul·lià*. Tots són productes dignes d'un home sensible i culte de Mallorca d'aquells anys.

A. Bonner

30) Gomila Benejam, «El «Llibre de l'affatus» de Ramon Llull: la idea de un sexto sentido»

Breu article redactat per un psicòleg i adreçat als seus col·legues, i que cal valorar per tant en el seu context: ni l'autor és lul·lista ni escriu per als lul·listes. Bàsicament es tracta, doncs, d'una descripció del contingut del *Llibre de l'Affatus* de Llull, però amb una finalitat purament descriptiva; l'autor vol respondre a dues preguntes: fins a quin punt té fonament la proposta lul·liana d'un sisè seny? Quina és la significació històrica d'aquesta proposta?

Potser cinc pàgines és un espai massa escarít per respondre a qüestions que requeririen una anàlisi més pormenoritzada del problema. Des de la història de la

psicologia, i tenint en compte tant la formulació escolàstica com la moderna teoria de Fodor relativa a la concepció modular de la ment pel que fa als “sistemes d’entrada”, l’autor ho té clar: els arguments de Llull són absolutament inadequats, i no hi ha en la seua teoria un antecedent real de les modernes concepcions psicològiques. Amb tot, reconeix la importància de la proposta lul·liana en allò que té de reflexió profunda sobre la qüestió del llenguatge i de la comunicació humana.

La constatació final de l’article és, doncs, òbvia: Llull s’equivoca en incloure la parla en la nòmina dels sentits. L’escarit resum del contingut del *Llibre de l’Affatus* sembla ressaltar aquest aspecte, però no contempla amb igual èmfasi el que d’interessant pot haver en la teoria lul·liana; per exemple, l’originalitat de Llull en la seua concepció de la *vox significativa*, diferent en cert sentit del plantejament aristotèlic i escolàstic, i relacionada amb el paper de la potència imaginativa en l’acte de la parla. En conclusió, el resum plantejat en l’article és condensat, suficient per presentar l’esquema constructiu i les idees més destacades del *Llibre de l’Affatus*; però a l’hora de criticar el contingut de l’obra, des de la perspectiva de la història de la psicologia, potser hauria estat interessant una presentació una mica més pormenoritzada de la teoria psicològica lul·liana.

J.E. Rubio

31) Hillgarth, «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí»

Després d’unes breus notes que situen la figura de Pere Deguí en el context del lul·lisme del segle XV, Hillgarth descriu el manuscrit que conté, a més de diverses obres de Llull i una altra d’anònima, el sermó pronunciat pel capellà dels Reis Catòlics el 31 de desembre del 1485 a Mallorca, segons la declaració del reportador i copista del manuscrit; el còdex esmentat es conserva actualment a la Biblioteca Ambrosiana, N 101 sup. L’interès d’aquest sermó, més que en el contingut, clarament deutor dels ensenyaments lul·lians (i escotians), radica sobretot en les fonts utilitzades, entre les quals no manquen obres recollides als inventaris de les biblioteques mallorquines de l’època, ni tampoc alguns textos del mateix Llull (s’hi poden detectar, concretament, l’*Arbor scientiae*, el *Liber Apostrophe* i el *Liber de Deo et Iesu Christo*). Cal destacar, però, la presència de referències a textos poc usuals, com són ara les cinc citacions, almenys, d’Hermes Trismegist, que Deguí fa a partir de la versió llatina del *Pimander* duta a terme per Marsilio Ficino el 1463, o l’esment d’un dels llibres del Talmud (on es narra com s’obriren soles les portes del Temple de Jerusalem en presència del rabí Johanan ben Zakkai). Pel que fa a aquest segon cas, tampoc no es tracta d’una informació de primera mà, sinó que cal relacionar-lo amb una tradició antijueva anterior; en aquest sentit, són molt significatius els paral·lelismes que aquesta citació manté amb un passatge del

Pugio fidei de Ramon Martí, també utilitzat en la Disputa de Tortosa de 1413-14. Tots aquests elements converteixen el sermó de Pere Deguí en una interessant mostra de la confluència del pensament lul·lista (emparentat en l'obra del montblanquí amb el formalisme de Duns Escot) i la interpretació antijueva del Talmud amb l'interès florentí contemporani per les doctrines hermètiques, representades per la traducció d'Hermes Trismegist de Ficino.

Joan Santanach

32) Llinarès, «Une histoire sommaire des religions selon la “Doctrina pueril”»

Llinarès comenta en aquest article els capítols 68-72 de la *Doctrina pueril*, recollits sota l'epígraf “De les tres ligs” (on, a més de les lleis del llibre, s'inclouen la llei de natura i els gentils), i puntualitza algunes inexactituds presents en el text lul·lià pel que fa a la biografia de Mahoma.

J. Santanach

33) Lohr, «Influência árabe na Nova lógica de Raimundo Lúlio»

Traducció portuguesa de l'article “Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (Friburg, Suïssa, 1984), pp. 57-88, una versió catalana del qual aparegué a *Randa* 19 (Barcelona, 1986), pp. 7-34, articles ressenyats a *EL* 26 (1986), 103, 125-6, i 27 (1987), 111, 123.

A. Bonner

34) Lohr, “Ramon Llull's Philosophical and Theological system”

Charles Lohr exposa quins eren els objectius de Llull: menar els diversos pobles del món a la concòrdia a través de la conversió dels infidels al cristianisme, a partir d'un llibre que fes comprensibles als jueus i musulmans els dogmes cristians; és a dir, l'Art. Per a assolir-los, Llull es basà en un mètode islàmic de contemplació que intenta ascendir fins Déu a través dels reflexos dels seus infinits noms en la Creació. Llull escriví obres en les quals, a través del diàleg, els homes savis de les grans religions universals exposen els principis de la seva fe basant-se en combinacions dels noms divins. Això és el que féu en el *Libre del gentil*

e dels tres savis: aplica l'Art a l'explicació dels principis de les tres religions del llibre, cristiana, jueva i musulmana.

Ferran Moreno Lanza

35) Pannikar, "Intercultural and Intrareligious Dialogue According to Ramon Llull"

Anàlisi de les característiques que, segons Ramon Llull, ha de tenir el diàleg entre cultures i religions, a partir del *Libre del gentil e dels tres savis*. Pannikar fa després un paral·lelisme amb la situació actual del món: un món en el qual tres savis, Ciència, Sentiment i Voluntat, diuen al gentil (el 80% de la humanitat) com ha de viure, sense que aquest s'ho acabi de creure. Només la Gràcia ajudarà el gentil a trobar la manera de viure la vida plenament.

Ferran Moreno Lanza

36) Pereira, «Fermentum, medicina, quinta essentia nel Testamentum attribuito a Raimondo Lullo»

Michela Pereira caracteritza el *Testamentum* pseudolul·lià com un intent fonamental d'integració de l'alquímia en l'àmbit escolàstic, concebuda com a ciència general de la natura, gairebé equivalent a la filosofia natural o a la medicina. És una concepció que es remunta a Roger Bacon i a la seva idea de l'alquímia com a medicina universal i de l'elixir alquímic com agent de perfecció capaç d'actuar en tots els camps de la natura: transformació dels metalls, guarició de les persones, fertilització de les plantes, obtenció de pedres precioses amb qualitats terapèutiques. És també la línia que segueixen molts altres textos alquímics del XIV, entre els quals els atribuïts a Arnau de Vilanova. L'element religiós no és estrany a aquesta concepció a través de la idea de la *renovatio* escatològica. Pereira descriu amb un cert detall el procediment alquímic segons el *Testamentum* (*solutio, ablutio, congelare, fixare, multiplicatio*), que arriba a conferir «la qualitat più alta che appartiene all'artefice in quanto essere naturale, la vita» (p. 36) a la matèria inorgànica de la qual s'ha partit. En la línia habitual de l'autora aquest treball representa no només una excel·lent presentació del *Testamentum*, sinó també una magnífica via d'introducció a l'alquímia medieval.

A. Soler

37) Pereira, "Ramon Llull and the Alchemical Tradition"

El nom de Llull ha estat associat durant molt temps a l'estudi de l'alquímia. De fet, ja a la segona meitat del segle XIV li és atribuïda l'autoria de dos importants textos alquímics: el *Testamentum* (1332) i el *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*; d'aquesta manera es creà una llegenda, encara viva al segle XVI, que presenta Llull com un gran coneixedor dels secrets de l'alquímia. En aquest article, Miquela Pereira ressegueix l'itinerari d'aquesta tradició que barreja l'alquímia amb la filosofia lul·liana, des del *Testamentum* i el *Liber de secretis naturae*, fins a l'edició de les obres de Llull iniciada per Ju Salzinger el segle XVIII (que havien de contenir uns volums de textos alquímics que no publicà) i els cercles hermètics que, a finals segle XVIII, encara consideren Llull com un mestre hermètic, coneixedor dels secrets de l'alquímia.

Ferran Moreno Lanza

38) Pérez Martínez, *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testament a favor de la Causa Pia Lul·liana* (1773)

El llibre de Llorenç Pérez consta de dues parts: la primera (pp. 7-15) és una introducció contextual i explicativa de la segona (pp. 17-43), constituïda per la transcripció de l'últim testament del doctor Nicolau Mayol, fill del jurista Pere Joan Mayol i Cassador (vegeu la meua *Història del pensament a Mallorca*, vol. I, pp. 230-234).

L'estudi previ que fa Pérez al testament inclou cinc temes perfectament delimitats: una breu indicació de l'àmbit familiar del doctor Mayol, la seva lluita a favor de Llull i contra l'antilul·lisme, la correspondència amb fra Francesc Vic, postulator a Roma de la causa lul·liana, l'anàlisi dels testaments de Nicolau Mayol i, per últim, el plet entre el gendre de Mayol i els protectors de la Causa Pia respecte del tercer testament.

Les breus indicacions biogràfiques inicials es completen al decurs de l'estudi amb altres dades, com són l'aliança del gendre i de la filla Caterina amb els antilul·listes més acèrrims per lluitar contra la voluntat del seu pare de deixar el patrimoni a la Causa Pia per tal d'afavorir l'estudi de la ciència lul·liana.

La lluita a favor de Llull i contra l'antilul·lisme es demostra mitjançant l'epistolari amb el postulator Vic i a través de l'inventari del béns mobles del doctor Mayol. Sabem que posseïa dos quadres de Ramon Llull i un de sor Anna Maria del Sagrament i que subvencionà la traducció i edició castellana —encara incompleta— de l'*Exposición de los cánticos... del Amigo y el Amado* (1760) de

la monja valldemossina. Posseïa també l'edició maguntina i lluità per la publicació d'una obra apologètica de fra Bartomeu Fornés contra un escrit antilul·lista. Devia ser l'*Epistola ad Amicum* de Joan B. Roca (1763), el jutge que signà la sentència d'anul·lació del testament de Mayol o, per ventura, *La verdad sin rebozo* del dominic Sebastià Rubí (1761)? És difícil de determinar, però sabem que el P. Fornés va escriure una *Respuesta al libro "La verdad sin rebozo" difamador de la persona y obra del Beato Ramon Llull*. L'acèrrim lul·lisme de Mayol el portà a batejar la seva segona filla amb el nom de Ramona Llulla.

De la correspondència entre Mayol i Vic posseïm les onze cartes del segon, però desconexem les del primer, que deuen estar amagades en algun arxiu de Roma. Els temes de l'epistolari parlen sempre sobre les estratègies lul·listes contra els antilul·listes i de l'actitud que els defensors de la causa lul·liana han d'adoptar a Roma i a la Cort reial d'Espanya. Les cartes són importants perquè coincideixen amb els primers anys mallorquins del bisbe Díaz de la Guerra i serveixen per aclarir si aquest bisbe va venir a Mallorca amb prejudicis contra Llull o fou guanyat a l'illa per la causa antilul·liana. Com a cosa curiosa cal destacar que, entre la diversitat de noms amb els quals els mallorquins qualificaven els antilul·listes, aquest epistolari ens en descobreix un de nou, ja que Mayol i Vic els anomenaven sempre *émulos*.

El tema central de l'estudi de Llorenç Pérez és el testament. Mayol va redactar tres testaments, sempre durant el mes de juliol dels anys 1740, 1757 i 1773. Els tres testaments són semblants, però en el tercer Mayol ja és pare de dues filles i, per tant, amb obligacions patrimonials envers aquestes.

El testament de 1773 divideix el patrimoni en tres parts. Deixa la llegítima a les filles i les dues parts restants a la Causa Pia Lul·liana per fundar dotze capellanies dedicades a l'ensenyança de l'art i la ciència de Llull. La filla Caterina, casada amb Macià Bauçà, impugnà el testament al·legant que el seu pare el va atorgar "enajenado de sí mismo y llevado de una desafortada pasión por la Causa Pia Lul·liana". Com he dit abans, el jutge que signà a favor de la filla la sentència de la Reial Audiència era l'antilul·lista Joan B. Roca. Mayol segurament preveia l'actitud de la seva filla Caterina i en el testament ja va fer constar que "no és ma voluntat defraudar en alguna cosa la llegítima de Catherina [...], antes ly perdon de cor tots els agravis me ha fets y me ha pogut fer [Però] en cas de no contentarse ab la llegítima, vull i man se execut en ella lo disposat en la Pragmática Sanció del rey don Joan".

Els protectors de la Causa Pia recorreren la sentència davant el Reial Consell de Castella, però tot fou inútil. Eren temps difícils per als lul·listes perquè el rei Carles III decidia suspendre el procés de Llull i la col·lecta que es feia a Mallorca per aconseguir diners a favor de la causa lul·liana.

L'estudi de Llorenç Pérez i la publicació del testament del doctor Mayol ens mostren una nova cara de les lluites entre lul·listes i antilul·listes durant el segle XVIII,

no reduïdes a pugnes entre frares de distintes ideologies, sinó que afectaven fins i tot la intimitat de les famílies. Aquest aspecte és encara poc conegut —jo mateix a la meua tesi doctoral vaig fer algunes indicacions— i, per tant, l'estudi de Llorenç Pérez és prou important des d'aquest punt de vista.

S. Trias Mercant

39) Pindl-Büchel, «Ramon Llull, Thomas Le Myésier und die Miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi electum*»

Ressenyat sota el núm. 26 més amunt.

40) Puig i Oliver, «Un lul·lista sibiudià modern: Juvenal Ruffini de Nonsberg»

L'autor rescata una figura potser fins ara desconeguda pels estudiosos del lul·lisme. Es tracta de Juvenal Ruffini de Nonsberg (*Juvenalis Ananiensis*) que va viure entre 1635 i 1713. L'any 1689 va publicar a Salzburg una *Artis magnae sciendi brevissima synopsis* (*brevissima* perquè només ocupa unes cinquanta pàgines), que volia ser una versió pràctica i simplificada de l'Art lul·liana tal com ell l'havia coneguda a través de les obres de Pedro Jerónimo Sánchez de Lizárazu, de Sebastián Izquierdo, d'Ives de París, i sobretot d'Atanasi Kircher. Llavors l'any 1703 publica un llarg tractat (de devers mil planes), *Theologia rationalis ad hominem et ex homine*, inspirat directament en el *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda, els resultats del qual vol ampliar, certificar i corroborar segons la teologia tradicional. El fet que el nom de Juvenal Ruffini de Nonsberg no aparegui ni al monumental estudi dels germans Carreras i Artau, ni a la bibliografia de Rogent i Duran, fa que amb aquest breu article, Jaume de Puig i Oliver ens hagi obert un capítol nou i interessant de la història del lul·lisme.

A. Bonner

41) Reinhardt, «Ramón Llull und die Bibel».

42) Riedlinger, «Zu Ramon Lulls genwärtiger Bedeutung».

Ressenyats sota el núm. 26 més amunt.

43) Ruiz Simon, «El segle XVII, el segle de Llull»

L'autor explica que al segle XVII es pot detectar una autèntica obsessió per Ramon Llull, i sobretot per la seva Art com a possible mètode general. Comença

amb la coneguda antologia de Zetzner (quatre edicions: 1598, 1609, 1617 i 1651) i amb la *Clavis artis lullianae* d'Alsted (1609). Repassa el lul·lisme francès de la primera meitat del segle, i llavors tres figures de la segona meitat: Sebastián Izquierdo, amb el seu *Pharus scientiarum* (1659), Athanasius Kircher, autor de l'*Ars magna sciendi* (1669) i Leibniz amb la seva *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). També cita altres autors, com Bacon, Gassendi o Descartes, que critiquen Llull. Aquesta obsessió, tant positiva com negativa, deriva del fet, com diu l'autor, que Llull «va protagonitzar el primer intent de buscar un mètode únic, no merament dialèctic, pretesament apodíctic, per a totes les ciències; un mètode que, a partir de la negació de l'axioma de l'exclusió mútua dels principis dels diversos gèneres de l'ésser, trencava amb la restricció aristotèlica que imposava una ciència per a cada gènere».

A. Bonner

45) Sánchez i Ferré, «Ramon Llull i l'alquímia. Consideracions sobre un malentès»

Malgrat els diversos passatges lul·lians en què es nega explícitament la possibilitat de l'alquímia, i malgrat que actualment es consideri que no són obra del beat cap dels textos alquímics que se li van començar a atribuir poc després de la seva mort, la llegenda del doctor il·luminat alquimista es resisteix a desaparèixer. Sánchez i Ferré accepta el caràcter pseudolul·lià de llibres com el *Testamentum* o el *Liber de secretis naturae*, però restringeix l'abast de les condemnes formulades pel mallorquí contra aquesta disciplina i aquells que la practiquen a meres qüestions de tipus tècnic, i continua reivindicant l'autoritat de Llull en aquest àmbit, fet que l'obliga a reinterpretar en clau alquímica alguns aspectes de la seva obra, especialment tres versicles del *Llibre d'amic e amat*.

Joan Santanach

46) Santi, «Guglielmo di Saint-Thierry (non) fonte di Raimondo Lullo»

Santi obre una reflexió sobre el concepte de font en Llull amb intencions de revisió. El punt de partença de Santi em sembla problemàtic: «il "liber", alla cui invenzione egli [Llull] dedica tutta la vita, ha il carattere di un'opera antintellettuale, si prefigura più come macchina, come strumento, che come vera e propria opera letteraria e teologica» (p. 333). Santi no precisa què entén per «liber»; sembla referir-se a l'Art en parlar d'instrument i d'automatització, però en un polígraf de les dimensions de Llull reduir-ho tot a instrument sense entitat pròpia és problemàtic (el «"liber" non è un libro, un testo, un'opera letteraria, bensì un perfezionato strumento di meditazione», p. 359). Metodològicament parlant no crec

que hi hagi altra opció possible que considerar el «*liber melior de mundo*» com tot l'opus lul·lià. En quin sentit l'Art o l'obra de Llull resulta antiintel·lectual tampoc no em queda clar; no crec que es pugui defensar un Llull antiescolàstic com Arnau de Vilanova o els espirituals.

Santi assenyala una influència de Guillem de Saint-Thierry en la posició lul·liana al marge dels canals escolars i intel·lectuals establerts i també en qüestions de contingut, especialment en la doctrina dels noms divins. El repàs a la doctrina d'aquest autor no és exempt d'interès, però a l'hora de concretar com i quan i on ha influït en Llull no es concreta (malgrat l'intent de trobar canals històrics i positius a La Real de Mallorca, una certa contradicció amb les objeccions metodològiques inicials a la idea de font precisa i establerta). Hores d'ara, el tema de les fonts de Llull és potser més un problema històric que de continguts; l'estudi dels canals de difusió de la cultura clerical a la Corona d'Aragó i al Regne de Mallorca és determinant i més que aïllar una determinada idea que apareix en Llull i en algun precedent es tracta de conèixer com i en quins vehicles circulaven els textos i les idees. (És notòria a la p. 351 i a la nota 103 una divagació enginyosa sobre el concepte de «llibre», que en Llull —com en els stilnovisti!— seria proper al significat mercantil de «registre»; hom té la impressió que de vegades l'autor hauria de consultar bibliografia menys espectacular, com ara el DCVB).

A. Soler

47) Serverat, *L'Etre et la joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Libre d'amic e amat»*

L'obra comença amb una part dedicada a la «primauté de l'être», en què l'autor, partint de l'anàlisi de la significació del pensament lul·lià realitzat per Jankélevitch en el prefaci a la tesi doctoral de Lluís Sala Molins (*La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, 1974), interpreta la filosofia de Llull com una filosofia de l'afirmació, emparentable amb la de Spinoza i en la qual la descoberta de l'«ésser ésser en ésser» es troba indissolublement lligada a l'experiència psicosomàtica de l'alegria.

La resta del llibre s'estructura formalment a partir del que Vicent Serverat, inspirant-se vagament en els germans Carreras Artau, denomina el doble camí del pensament lul·lià: el mètode horitzontal i del sil·logisme, i el mètode vertical i de l'analogia. Un doble camí que, tal com és descrit, potser no és *el* del pensament lul·lià, però que, en qualsevol cas, serveix a l'autor per seguir organitzant la matèria del seu discurs. En la part corresponent al primer mètode («L'univers du milieu»), es porta a terme una exploració del pensament lul·lià segons un eix «sintagmàtic», que se centra, sobretot, en l'estudi del sistema de les dignitats. En la part

corresponent al segon mètode, on l'exploració segueix un eix «paradigmàtic», es realitzen, bàsicament, anàlisis comparatistes que confronten el tractament lul·lià d'algunes matèries (com l'eternitat o la creació del món, el debat sobre la finalitat de l'Encarnació, etc.) amb el tractament que realitzen d'aquestes mateixes matèries els principals corrents de la filosofia i la teologia medievals.

A *L'Etre et la joie* conflueixen tres de les principals línies dels estudis lul·lians contemporanis. En primer lloc, la línia que, a partir de la negació de la pertinència de la lectura d'algunes obres del Beat en clau exclusivament literària, aprofundeix en la interpretació dels textos místics o novel·lescos d'aquest autor com a expressions del seu pensament filosòfic i teològic. En segon lloc, la línia que proposa d'estudiar el pensament del Beat en el seu context extrínsec a través de l'anàlisi dels llocs comuns medievals i les qüestions disputades escolàstiques que s'hi troben subjacents. Finalment, la línia que es planteja de portar a terme una lectura no arqueològica de l'obra de Ramon Llull, buscant de fonamentar la possible modernitat de les seves propostes a través del diàleg amb el pensament contemporani.

Pel que fa a aquesta darrera línia i concretament al diàleg que Serverat proposa entre el pensament lul·lià i el pensament contemporani, cal assenyalar, a tall d'inventari, que l'autor, al llarg de l'obra, planteja un apropament entre els tractaments lul·lià i existencialista de les relacions entre l'ésser i les «ferides del no-res» i considera la possible relació entre els desenvolupaments lul·lians del dinamisme amorós que porta l'home cap a l'altre (i cap a l'absolutament Altre) i el pensament de Lévinas i Jankélévitch. A més, constata l'esbós per part de Llull d'una axiologia dels valors relacionable amb la de Max Scheler o d'un tractament del tema de la «memòria» dins la línia de la interiorització (*Insichgehen*) hegeliana. Serverat, en tractar aquest darrer tema, posa més interès a subratllar la modernitat lul·liana que a assenyalar les confluències dels punts de vista de Llull amb els dels pensadors del seu temps. Es podria apuntar, si més no com a hipòtesi, que si hagués fet tant una cosa com l'altra, hauria pogut parlar, més que de la modernitat de Llull, de la medievalitat de Hegel.

Les principals aportacions de l'obra de Serverat cal buscar-les en algunes de les perllongacions que s'hi realitzen de la segona de les línies esmentades, la de la contextualització externa; sobretot en aquells apartats que, com els dedicats al sistema medieval de les passions o a les dues llibertats, desenvolupen aspectes rellevants per a la comprensió d'alguns versicles del *Libre d'amic e amat* que la bibliografia ha tendit a bandejar, o en aquells altres que, com els dedicats al moviment o a l'ordre de la matèria elemental, aprofundeixen per alguns camins ja inaugurats per investigadors anteriors (en aquest cas, per Robert Pring-Mill).

Segons el parer del ressenyador, que és conscient que les consideracions que segueixen són producte d'una opció metodològica que no és compartida per molts lul·listes, però que creu necessari de mantenir, les principals mancances de l'obra

cal buscar-les, en canvi, en els elements que s'ofereixen per interpretar els versicles del *Libre d'amic e amat* a partir de la filosofia del mateix Ramon Llull. L'apropament que Serverat realitza a l'Art lul·liana se centra sobretot en la caracterització (no sempre afortunada) de l'ontologia i de la teologia que hi és subjacent i tendeix a deixar de banda el vessant «inventiu» d'aquesta Art. Un vessant l'estudi del qual sembla imprescindible per a una comprensió mínima de la proposta contemplativa del *Libre d'amic e amat*, que no pot ser entesa d'una manera satisfactòria si no es té en compte que els camins que recorre l'amic no són altres que els camins de les significacions que S (l'anima racional amb les seves potències) busca i troba a través de la introducció de la figura T a la resta de figures (A, V, X, Y, Z) i a la mateixa figura S de l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

Molts dels versicles del *Libre d'amic e amat* no fan sinó presentar parabòlicament els procediments de l'Art. Molts altres proposen, també parabòlicament, qüestions («qüestió fo...») que, tot i que no troben respostes explícites en el text, són solucionables a través de l'aplicació de les condicions de l'Art, a la manera de les famoses llistes d'enunciats de qüestions amb què solen culminar les obres artístiques lul·lianes. Però Serverat opta per deixar de banda un apropament veritablement «artístic» a l'obra mística lul·liana. I aquesta opció fa que, per exemple, en ocasions atribueixi a una indefinició per part de Llull el que no és sinó una invitació al lector perquè determini d'acord amb l'Art les qüestions que es proposen. O que, tot i la importància cabdal que, com hem vist, concedeix a l'afirmació en el pensament lul·lià, no tingui en compte que per entendre què implica, segons el doctor il·luminat, una afirmació, no n'hi ha prou amb referir-se a l'«ontologia de la presència», sinó que també cal entretenir-se més estona en la figura S, el principi E del quadrat blau de la qual, que significa l'acte de memòria recordant, l'enteniment entenent i la voluntat amant la veritat, s'identifica precisament amb l'acte d'afirmar; a l'igual que el principi I del seu quadrat negre —l'acte de memòria recordant, l'enteniment entenent i la voluntat desamant la falsedat— s'identifica amb la negació.

Versicles com els següents¹

—Digues, foll ¿En què't sents major volentat: o en amar o en aïrar? —Respós que en amar, per ço car aïrava per tal que pogués amar. (158)

—Digues, amador, en què has més enteniment, o en entendre veritat o falsedat?

Respós que en entendre veritat.

¹ Cito els versicles d'acord amb la numeració i el text establerts per Albert Soler a la seva edició crítica de l'obra, publicada a "Els nostres clàssics", Editorial Barcino, 1995.

—Per què?

—Cor entén falsetat per ço que pusca mills entendre veritat. (159)

Afirmava l'amich que en son amat era tota perfecció, e negava que en son amat no havia null falliment.

E per açò era qüestió qual era major, o la afirmació o la negació. (199)

que es limiten a expressar les condicions que regulen la introducció del triangle groc de la figura T en els quadrats blau i negre de la figura S, mostren que l'anàlisi d'aquestes condicions és imprescindible si es vol portar a terme una lectura «transversal» com la que Serverat proposa com a mètode general d'apropament a les «metàfores» del *Libre d'amic e amat*. Sense portar a terme aquesta anàlisi es fa difícil accedir a les raons per les quals s'afirma una cosa en aparença tan paradoxal com que l'amic odia per amar, una afirmació profundament relacionada amb la que diu que l'amic entén la falsetat per entendre millor la veritat i que es fonamenta en les mateixes condicions que fan que, en l'últim dels tres versicles esmentats, calgui determinar la qüestió en favor de la majoritat de l'afirmació.

Serverat reconeix, amb Pring-Mill («Entorn de la unitat del *Libre d'amic e amat*»), el lloc central que la figura S ocupa en els procediments de contemplació proposats en aquesta obra. Però, en lloc d'assajar de veure com la seva activitat agent intervé en la generació de les situacions descrites i dels problemes plantejats en els versicles, tendeix a focalitzar el tractament d'aquesta figura en la insistència en l'analogia existent entre la «petita trinitat» de l'ànima amb les seves tres potències i la trinitat divina, i les consideracions sobre el problema de la primacia d'una de les potències sobre les altres; temes que, tot i ser importants, no donen raó de «la trasmutació de la ciència en literatura» que es produeix per mitjà de l'ús «inventiu» dels procediments artístics. Uns procediments que, al llarg de tota la seva obra i també en el *Libre d'amic e amat*, Llull no només va utilitzar per «trobar el particular en l'universal», per «trobar la veritat», sinó també per trobar i organitzar la matèria de les seves obres i per tractar aquesta matèria.

Encara pel que fa a les relacions entre l'Art i el *Libre d'amic e amat*, també es podria lamentar, per exemple, que Serverat que, cap al final del llibre, dedica unes, poques, pàgines al tema de l'*excessus mentis* no hagi tingut en compte l'arrelament d'aquest problema en l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* a través de la figura X i del mode vuitè (que versa «sobre la saviesa i la ignorància»). O que tendeixi a fer un tractament anacrònic dels principis de la figura T, fent d'aquests el que no seran fins molt després de la redacció del *Libre d'amic e amat*: «dignitats». O, entrant en una qüestió més de detall, però important, que l'autor articuli «quaternàriament» (agrupant-los de quatre en quatre) els principis de la figura A, una figura que, a diferència de la figura S, només es pot considerar «quaternària» pel fet que compta amb setze principis (4 x 4).

L'autor té força raó quan suggereix que l'Art és una derivació de l'ontologia de Llull (pàg. 167). I aquest fet legitima la seva opció de tractar primer l'ontologia que l'Art. Però la constatació segons la qual l'Art deriva de l'ontologia també convida a treure unes conseqüències que Serverat no treu: l'Art és diferent de la ontologia, i de la mateixa manera que cal donar a l'ontologia el que és de l'ontologia, també cal donar a l'Art el que és de l'Art. Allò que es propi de l'Art és, entre d'altres coses, el tractament mecanitzat d'acord amb uns procediments molt determinats d'unes matèries prèviament sistematitzades. I per això no resulta del tot rendible limitar-se a exposar les figures de l'Art com es fa en aquesta obra: com si aquestes fossin un mer repertori de llocs (les perfeccions divines, les potències de l'ànima,...) útils per anar-hi encabint diverses sèries de motius temàtics. Una exposició d'aquesta mena pot donar bons fruits (i els dóna, com ja hem indicat, en alguns capítols del llibre que aquí es ressenya), però posa a l'ombra part del que caldria posar a la llum en un estudi sobre «la filosofia de Ramon Llull en el *Libre d'amic e amat*»: la manera en què l'ontologia de Llull s'expressa en el *Libre d'amic e amat*.

A tall d'apèndix, cal apuntar tres qüestions puntuals que el lector d'aquesta obra hauria de tenir en compte en llegir alguna de les seves pàgines. Primera: tot i el que s'hi afirma reiteradament les demostracions *quia* i *propter quid* no es corresponen, respectivament, amb una prova deductiva i una prova inductiva, sinó a una prova que parteix de l'efecte per concloure la causa i d'una prova conclou l'efecte a partir de la causa (cf. pàgs. 179n., 208n., i 297). Segona: el concili de Viena no va condemnar la teoria de la pluralitat de les formes, sinó un possible corollari d'aquesta teoria, el defensat per Pere Joan Oliu (cf. pàg. 350). Tercera: el que preocupava els teòlegs franciscans del monopsiquisme «averroista» era certament que posava en entredit la supervivència *post mortem* de l'ànima individual, però això no tenia a veure amb el fet que els «averroistes» suposessin una supervivència purament genèrica de l'Home universal en virtut de l'Intel·lecte agent, sinó amb el fet que afirmaven l'existència d'un únic intel·lecte possible (cf. pàg. 294).

Josep Maria Ruiz Simon

48) Soler, "A Reading Guide for Newcomers to Llull"

Bibliografia bàsica destinada a aquelles persones que s'enfronten per primera vegada a l'estudi de l'obra de Llull. Inclou bibliografies i edicions de l'obra de Llull, eines de lectura, traduccions i estudis sobre Ramon Llull i la seva obra, amb comentaris d'algunes de les obres citades.

Ferran Moreno Lanza

49) Soler, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximi»

Des que Mateu Obrador, en el proemi de l'edició de 1904 del *Llibre d'amic e amat*, va qualificar de «pecadora» la intervenció de Joan Bonllavi en el text del *Blaquerna* de 1521, els atacs contra l'editor de Rocafort de Queralt s'han anat succeint, amb tímides excepcions, sense que paral·lelament hi hagi hagut cap tipus d'anàlisi circumstanciada de la seva actuació. Albert Soler, a partir de la plausible atribució a l'editor d'un seguit d'anotacions marginals presents en el *Blaquerna* occità conservat a la Bibliothèque Nationale de París, concretament al *Llibre d'amic e amat*, i de la identificació de la lletra d'aquestes anotacions amb la de diversos còdexs lul·lians, pretén revaloritzar-ne la figura tant en el context del lul·lisme cinccentista com pel que fa a la seva condició d'editor, sobretot si tenim en compte que les anotacions parisenses coincideixen majoritàriament amb el text editat el 1521 i que són en bona part una feina de col·lació del text del manuscrit amb el que recullen les dues edicions llatines anteriors, de 1505 i 1517. Sembla, així mateix, que Bonllavi no es va servir només d'aquests testimonis. La seva actuació, doncs, força propera a actituds desenvolupades per l'humanisme, el converteix en el primer editor d'un text català que va tenir presents uns criteris d'edició mínims a l'hora d'establir la versió que havia de sortir de les premses. Quant a la qüestió de les modernitzacions, és força probable que en part ja fossin presents en algun dels testimonis utilitzats; de totes maneres, no era gens estranya en editors humanistes coetanis la pretensió de millorar l'estil dels textos que editaven.

Joan Santanach

50) Sugranyes de Franch, "Ramon Llull's Missionary Work"

Per a l'autor, Llull és un dels capdavaners de la tradició pacífica de propagació de la fe cristiana. El fracàs de les croades i el canvi cultural que acompanya l'ascens del nou sector social burgès afavoreixen l'aparició d'una nova sensibilitat religiosa, en la qual la conversió dels infidels serà un dels punts principals. En aquest context, apareix la figura de Llull, el qual decideix dedicar la seva vida a la propagació de la fe i a la conversió dels infidels, no per la força, sinó a través del diàleg. La conseqüència principal del seu programa missional fou l'elaboració d'una teologia i d'una metodologia de l'evangelització, els principis de les quals trobem presents en tots els seus escrits.

Ferran Moreno Lanza

51) Tonelli, «Ideale lulliano e dialettica ramista: le “*Dialecticae Institutiones*” del 1543»

En la primera part d'aquest article l'autora aclareix algunes qüestions sobre les fonts del pensament de Pierre de la Ramée (1515-1572), insistint sobretot en el component agustinianà de la *dialectica naturalis* exposada en les *Institutiones* (pp. 885-914).

La *dialectica naturalis* és el resultat de les operacions innates de la raó il·luminada per Déu. Aquesta procedeix a través de tres graus de judici: «con il primo si distingue cosa sia vero e cosa sia falso; con il secondo si introduce ordine e chiarezza nel discorso; con il terzo si conosce quanto all'uomo è dato conoscere, per via naturale, della divinità».

En la segona part del seu estudi (pp. 914-929) Tonelli Olivieri exposa el tema de la influència del lul·lisme, que va tenir una notable difusió a França durant el segle XVI, sobre el sistema ramista. Segons l'autora, els aspectes que de la Ramée recuperaria de Llull i de la seva escola serien els següents: el valor lògic-ontològic de la dialèctica que, igual que pel filòsof català, ve a ser el principi ordenador i unificador de tot el saber; el procediment analògic del tercer grau de judici, comparable amb l'art lul·liana perquè té la seva certesa en la presència del diví en totes les creatures; el fonament memoratiu de la lògica.

Les relacions entre les dues doctrines havien ja estat indicades per l'estudi de Frances Yates sobre *L'arte della memoria* (Torino: Einaudi, 1972, pp. 220-221), on també se subratllaven les diferències afirmant que, comparat amb la subtileza de Llull, el ramisme s'atura a un nivell més superficial. L'autora italiana reconeix la importància de les intuïcions de Yates i hi afegeix el tema molt interessant de l'analogia.

En general diríem que, si bé aquesta nova investigació amplia els punts de vista sobre el problema, a la tesi inicial, o sigui a la pregunta «se le *Dialecticae Institutiones* non rappresentino dopo tutto un tentativo di elaborare una nuova ars lulliana, o meglio di rinnovare dall'interno il lullismo, sostituendone al complesso meccanismo logico il più semplice meccanismo di una dialettica di ispirazione ciceroniano-agricoliana», no li segueix una demostració prou a fons. Si és cert que hi ha una relació tan forta, en positiu i en negatiu, s'haurien de puntualitzar millor tots els aspectes que s'indiquen; caldria distingir millor en l'obra de Ramée el que realment arriba des del lul·lisme del que és objecte d'una reforma.

E. Pistolesi

53) Urvoy, «Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l'univers arabe»

Basant-se en la idea que gran part de l'obra de Llull s'ha d'entendre com un esforç d'adaptació a l'interlocutor musulmà, Urvoy reivindica en aquest article un origen àrab de diversos aspectes de l'obra del mallorquí, tant pel que fa a la literatura com al seu sistema filosòfic. És, en aquest sentit, molt interessant l'esment de la utilització, iniciada per diversos autors àrabs cristians cap al segle X, i encara viva al XIII, que es va fer dels dogmes de la Trinitat i l'Encarnació en la discussió religiosa, la qual progressivament va anar prenent un aspecte més marcat d'argumentació racional fins a desembocar en l'exploració dels recursos de la llengua àrab i de la riquesa de les seves derivacions a partir d'una mateixa arrel i el desenvolupament d'un mètode que prefiguraria els correlatius lul·lians. De totes maneres, Urvoy mostra una certa tendència a atribuir a la tradició musulmana l'origen de qüestions de l'obra de Llull que actualment la critica encara discuteix, o que ja ha desestimat. Entre aquestes qüestions, segurament la més destacable i que ha fet córrer més rius de tinta és la que fa referència a la relació dels versicles del *Llibre d'amic e amat* amb la poesia sufí, influència que avui es considera de tipus bàsicament formal, més que no pas pel que fa a una determinada manera d'escriure o entendre la literatura mística; l'autor, en canvi, deixant de banda consideracions seves anteriors molt més matisades, no només pensa que es tracta efectivament d'«un prolongement d'un mouvement littéraire-religieux, qui couvre toute la Méditerranée» (p. 424), sinó que a més afirma que l'ús de la llengua vulgar per Llull respon a l'exemple aportat per la civilització musulmana. Així mateix, considera que la redacció del *Llibre del gentil* ha de partir del coneixement d'un determinat corrent de la producció intel·lectual àrab, on es detecten així mateix intervencions procedents del judaisme i del cristianisme, que presenta una actitud crítica envers la pretensió de les religions profètiques de ser cregudes per la paraula, alhora que duu a terme una reflexió sobre el perquè de la creença i fa un esforç per superar la polèmica entre religions. El problema apareix a l'hora de determinar les possibilitats que Llull tenia d'accedir al coneixement d'aquest corrent, que bàsicament es va desenvolupar a orient. Per superar aquesta distància l'autor es veu obligat a invocar una mena de «“perception sensitive” des tendances diffuses dans le monde arabo-musulman» (p. 427), molt poc convincent.

Joan Santanach

54) Vázquez Janeiro, «“Disputatio saecularis et iacobitae”. Actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo XV»

La obra de la que trata este estudio fue atribuida a Ramon Llull hasta el siglo XVII y, desde entonces, hasta hoy a un Ramon Astruc de Cortielles. Se trata de una discusión sobre el privilegio mariano de la Inmaculada Concepción en el que intervienen tres personajes: un clérigo secular (*saecularis*), un dominico (*iacobita*) y un canonista. Sus claras referencias a circunstancias históricas concretas en el ámbito de la Corona de Aragón y la importancia de este tratado en el movimiento inmaculista fueron ya objeto de extensas referencias en los últimos años por parte, sobre todo, de Jaume de Puig y Josep Perarnau. El autor hace un inteligente análisis del texto con un alarde poco común de imaginación y sano humor situando la *Disputatio* en su «verdadero» contexto histórico. Partiendo de indicadores del texto mismo no sólo logra determinar al franciscano fray Diego Moxena de Valencia como autor del diálogo, sino también sustituir los nombres imaginarios de los personajes o actores del mismo por los nombres propios pretendidos por el autor que son, ni más ni menos: el célebre teólogo y cardenal francés Pierre d'Ailly, profesor y canciller de la Universidad (el canónigo secular) el mismísimo Dante Alighieri (el canonista, en filosofía y teología «*mirabiliter eruditus*») y, por último, el famoso «enfant terrible» Juan de Monzón (el ignorante, superficial y presuntuoso dominico). El profesor Vázquez logra a través de un erudito análisis del texto individuar y hacer relucir con perfiles propios estos tres personajes, además de darnos una amplia referencia sobre el autor y su circunstancia. Con todos los datos da, incluso, una fecha exacta de la composición del mismo (entre julio de 1415 y abril de 1416). El resultado permite también ver el fundamento de la equivocada atribución luliana, pues la *Disputatio* no sólo usa un lenguaje y unos argumentos teológicos eminentemente lulianos, sino que, como bien afirma Vázquez, recibe su estructura fundamental del *Liber super psalmum Quicumque*. En fin, este estudio es una agradable muestra de cómo se pueden y deben analizar textos antiguos deshilvanando su espíritu debajo de su corteza sin aquella seca acritud inquisitorial de los guardianes de la letra.

F. Domínguez

55) Vega Esquerra, «Sprache des Denkens, Sprache des Herzens. Zur mystischen Topologie der Bedeutung bei Ramon Llull».

Ressenyat sota el núm. 26 més amunt.

56) Vega Esquerra, "An Example of Savage Mysticism"

L'autor posa en relació l'obra de Llull amb la mística cristiana dels segles XIII-XIV, hereva de la tradició neoplatònica dels Pares grecs i de la recepció del pensament àrab a través d'Avicenna.

Ferran Moreno Lanza

57) Vidal i Roca, «La concepció lul·liana de l'home. Bases de l'antropologia de Ramon Llull»

Aquest article analitza l'antropologia lul·liana, partint principalment del *Llibre de home* i el *Llibre de ànima racional*, però també estudiant altres textos des del *Llibre de contemplació* i la *Doctrina pueril*, fins a l'*Arbre de ciència* i el *Liber correlativorum*. Destaca la naturalesa hilomòrfica de l'estructura de l'home segons Llull, i mostra com està bastit sobre el mecanisme dels correlatius. Llavors explica el funcionament de cada un dels (sis) sentits, de la imaginativa, i de les tres potències de l'ànima racional. En general es pot dir que és un estudi ben treballat, útil i interessant. L'únic apartat que potser queda un poquet massa breu i simplificat és el darrer sobre la teoria del coneixement, que hauria guanyat amb la consulta d'altres estudis, com per exemple els de Lohr.

A. Bonner

58) Villalba i Varneda, «Ramon Llull: "Arbor scientiae" o "Arbre de sciencia"»

Assaig d'esbrinar la precedència en el temps de la versió llatina o catalana de l'*Arbre de ciència*. És possible que l'autor tingui algunes dades més que les que dona a la seva anàlisi filològica (apartat 8), però amb el material que aporta no crec que es pugui arribar a cap conclusió. La sola comparació de passatges entre les dues versions el fa decantar inexplicablement cap a la precedència de la llatina perquè atribueix les lliçons catalanes a amplifícacions o reduccions de les llatines; en realitat, es podria fer la mateixa operació a la inversa; és més, en alguns casos (com ara *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, *i*) la versió llatina sembla claríssimament una traducció: «Domine» / «Sènyer en Monge», «fer» / «facere siue componere», «arborem» / «citroner». Per cert, aquesta no és «una interessant curiositat» (pàg. 69), sinó una part essencial de la crítica del text i una pregunta fonamental sobre

els mètodes de treball de Llull (la possibilitat que el beat hagi estat el traductor de l'obra al català és esmentada de passada sense arribar a cap conclusió).

A. Soler

59) Walter, «Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*».

Ressenyat sota el núm. 26 més amunt.

CRÒNICA

En la reunió del Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica celebrada el dia 17 de juny de 1997, es cobriren les baixes del rector Jordi Gayà i del P. Antoni Oliver amb els membres suplents Romà Piña i Pere Rosselló Bover. Es va acordar que Anthony Bonner seguís com a Rector en funcions, i que Pere Rosselló Bover ocupàs el càrrec de Secretari en substitució de Pedro Ramis.

També s'acordà adherir-se a la proposta de la Universitat de les Illes Balears de nomenar Doctor Honoris Causa el P. Miquel Colom Mateu.

SIMPOSI INTERNACIONAL INFORMÀTIC

A la localitat mallorquina de Cala Vinyes es va celebrar els dies 21-23 de maig de 1997 el Fourth International AMAST Workshop on Real-Time Systems and Concurrent and Distributed Software. Un dels organitzadors, Miquel Bertran, va trobar que seria injust celebrar un simposi d'aquesta mena a Mallorca sense parlar del precursor de la informàtica que fou Ramon Llull. Així que va deixar dues conferències introductòries per tractar el tema. La primera, d'A. Bonner, titulada «What was Llull up to?» intenta explicar les propostes lul·lianes que donaren peu a (o podrien ser interessants per a) la informàtica. La segona, de Ton Sales de la Universitat Politècnica de Catalunya, titulada «Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us», des de la perspectiva inversa, dona la visió d'un matemàtic i lògic professional de les propostes del Beat, amb precisions noves i suggerents.

COL·LOQUI DE L'AILLC

L'XI^è Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, que es va celebrar a la Universitat de les Illes Balears del 8 al 12 de setembre de 1997, igualment va trobar que no hi podia faltar un apartat dedicat a Ramon Llull. Les conferències sobre el Beat, començaren amb la inaugural de J.N. Hillgarth, que tractà de «Els començaments del lul·lisme a Mallorca», i seguiren amb Lola Badia,

«Ciència i literatura en la producció vulgar de Ramon Llull» i A. Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat». Entre les comunicacions podem destacar les següents: Josep E. Rubio, «Una incursió lul·liana en l'*ars memoriae* clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*»; Pere Rosselló Bover, «L'aportació de Rafel Ginard i Bauçà al lul·lisme»; Elena Pistolesi, «Els rerafons de l'*affatus lul·lià*»; Horst Hina, «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença»; Rafael Alemany i Josep-Lluís Martos, «Llull en el *Tirant lo Blanc*: entre la reescriptura i la subversió»; V. Martines, «Del Girart del Rosselló a la Questa del Sant Graal tot passant per Ramon Llull»; Déri Balázs, «El lul·lisme i Llull a Hongria».

NECROLOGIA

El dia 19 de maig de 1997 va morir Walter W. Artus, que va ingressar com a *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica l'any 1967. Va néixer el 1930 de pares nordamericans afincats a Guatemala, on passà els primers onze anys de la seva vida. Després de cinc anys més a Nicaragua, la família tornà als Estats Units, on Walter Artus va estudiar al Duns Scotus College de Detroit. Va passar dos anys a l'exèrcit durant la guerra de Corea, seguits per cinc anys treballant per a la divisió estrangera de General Motors a Nova York, al final dels quals va entrar al Departament de Filosofia de St. John's University l'any 1959, on va ensenyar fins a la seva mort. L'any 1970 es va casar amb Thérèse Khayat (nascuda al Caire), amb la qual va tenir dues filles i un fill.

Les seves recerques lul·lístiques començaren amb una tesi doctoral l'any 1967, *The «Ars brevis» of Ramon Llull. A study*, una porció de la qual es va publicar a *EL* 13 (1969), sota el títol de «The Tradition of the *Ars brevis*». Va participar en el Congrés de Miramar amb una ponència sobre «El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Lull y la filosofía musulmana» publicada a *EL* 22 (1978). Va participar en nombrosos simposis internacionals amb intervencions sobre temes lul·lians, i va deixar uns vint-i-cinc estudis sobre el Beat publicats a *EL* i *SL*, a *Antonianum* i a altres revistes. Si bé va tractar una gamma àmplia de temes lul·lians, des de l'Art fins a l'apologètica, escrivia amb preferència sobre temes metafísics i teològics, als quals aportava un coneixement de primera mà dels textos lul·lians. No tan sols va fer aportacions importants als nostres coneixements del pensament del Beat, sinó que va contribuir notablement a la difusió dels estudis lul·lístics als Estats Units i a l'Amèrica llatina.

Anthony Bonner
Rector en funcions de
la Schola Lullistica

ÍNDEXS

ÍNDEX GENERAL

(Volum XXXVI, 1996)

Domínguez, F., El <i>Dictat de Ramon</i> y el <i>Coment del dictat</i> . Textó y contexto	47-68
Idel, M., <i>Dignitates</i> and <i>Kavod</i> : Two Theological Concepts in Catalan Mysticism	69-78
Madre, A., Lohr, Ch., <i>Pseudo-Raimundus Lullus, Liber ad memoriam confirmandam</i> : Zeuge der lullistischen Tradition an der Wende des 15./16. Jahrhunderts	99-121
Pereira, M., Un innesto sull' <i>Arbor Scientiae</i> . L'alchimia nella tradizione lulliana	79-97
Pistolessi, E., «Paraula és imatge de semblança de pensa». Ori- gine, natura e sviluppo dell' <i>affatus</i> lulliano	3-45

ÍNDEX D'OBRES RESSENYADES I CITADES EN LA BIBLIOGRAFIA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

- Llull, Ramon, *A szeretet filozófiájának fája*, trad. Déri Balázs, Faluba Kálmán (Budapest, 1994). 125
- Llull, Ramon, *Llibre d'Amic i Amat*, ed. Albert Soler i Llopart, «Els Nostres Clàssics. Col·lecció B» 13 (Barcelona: Barcino, 1995). 125, 134-7
- Llull, Ramon, *Narracions breus*, ed. Antònia Carré, «Tinell» 19 (Barcelona, 1995). 125
- Llull, Ramon, *The Book of the Lover and the beloved. Lo libre de amich e amat. Librum amici et amati*, ed. i trad. Mark D. Johnston (Warminster: Aris & Phillips, 1995). 126, 137-8
- Raimundi Lulli *Opera latina, 106-113, in Monte Pessulano et Ianuae annis MCCCIII-MCCCIV composita*, Tom XX, ed. Jordi Gayà Estelrich, «Corpus Cristianorum, Continuatio Mediaevalis CXIII» (Turnhout: Brepols, 1995). 133-4

II. ESTUDIS LUL·LISTICS

- aa. vv., «Bibliographie Charles H. Lohr», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 583-595. 126
- Badia, Lola, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 355-375. 126, 138-9

- Badia, Lola, «The Language of Ramon Llull and his Literary Work», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 24-25. 126, 139
- Batlloori, Miquel, «Truth and Tolerance», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 6-9. 126, 140
- Bonner, Anthony, «Llull, Ramon», *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, Vol. 9 (Ciutat de Mallorca: Promomallorca, 1991), pp. 115-123. 126
- Bonner, Anthony, «Llull's Published Works», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 28-31. 126, 140
- Bonner, Anthony, «Possibles fonts musulmanes de les deu regles i qüestions de Ramon Llull», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia XIX* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 93-8. 127, 141
- Bonner, Anthony, «Syllogisms, fallacies and hypotheses: Llull's new weapons to combat the Parisian Averroists», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 457-476. 126, 140-1
- Borreguero García, Epifanio, «Proyecto de catálogo de los fondos documentales del Archivo General Militar de Segovia», *Estudios Segovianos* 33 (1992), pp. [324]. 127, 141
- Burman, Thomas E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, «Brill's Studies in Intellectual History» (Leiden/Nova York/Colònia: E.J. Brill, 1994), xv + 407 pp. 127, 142-3
- Butinyà, Júlia, «Una volta per les obres de Metge de la mà de Fortuna i Prudència», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXVI*, «Miscel·lània Jordi Carbonell» 5 (Barcelona, 1993), pp. 45-70. 127
- Colomer, Eusebi, «Llull's Art and Modern Computer Science», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 20-23. 127, 143
- Colomer, Eusebi, *Nikolaus von Kues (†1464) und Ramon Llull (†1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen*, «Trierer Cusanus Lecture» 2 (Trier: Paulinus-Verlag, 1995), 20 pp. 127, 144

- Colomer, Eusebi, «The Paths of Lullism in Europe», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 36-39. 127, 143
- Costa Gomes, Luísa, *Vida de Ramón* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991), 264 pp. 127, 144-6
- Dolç, Miquel, *Estudis de crítica literària, de Ramon Llull a Bartomeu Rosselló-Pòrcel* (Barcelona: Abadía de Montserrat, 1994), 235 pp. 127, 146
- Domínguez, Fernando, «Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París. Notas al código 3 de la Biblioteca del St. Nikolaus-Hospital en Bernkastel-Kues», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia XIX* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 129-139. 128, 148
- Domínguez, Fernando, «Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 377-413. 128, 147-8
- Domínguez, Fernando, «The History of Lullian Research in the Països Catalans», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 16-19. 128, 147
- Euler, Walter Andreas, «De adventu Messiae: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiaskontroverse», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 429-441. 128, 148-9
- Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*, «Universal-Bibliothek» 8342 (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986), 720 pp. [381-394]. 128, 151-2
- Gayà, Jordi, «A Geographical and Spiritual Tour of Ramon Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 10-12. 128, 154
- Gayà, Jordi, «Significación y demostración en el «Libre de Contemplació» de Ramon Llull», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 477-499. 128, 152-3

- Ginard Bauçà, Rafel, *Obra poètica* ed. Pere Rosselló Bover, «Biblioteca Marian Aguiló», 19 (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1995), 292 pp.; Llull 161-178. 129, 154
- Gomila Benejam, Antoni, «El «Llibre de l'affatus» de Ramon Llull: la idea de un sexto sentido», *Revista de Historia de la Psicologia* 13 (1992), pp. 375-380. 129, 154-5
- Hillgarth, J.N., «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Degui», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 561-9. 129, 155-6
- Llinarès, Armand, «Une histoire sommaire des religions selon la "Doctrina pueril" de Ramon Llull», *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia XIX* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1995), pp. 99-107. 129, 156
- Lohr, Charles, «Influència àrabe na Nova lógica de Raimundo Lulio», *Leopoldianum* 18 (Sao Paulo (Brasil), 1991), pp. 5-21. 129, 156
- Lohr, Charles, «Ramon Llull's Philosophical and Theological System», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 13-15. 129, 156-7
- Pannikar, Raimon, «Intercultural and Intrareligious Dialogue According to Ramon Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 32-35. 129, 157
- Pereira, Michela, «Fermentum, medicina, quinta essentia nel Testamentum attribuito a Raimondo Lullo», *Atti del II Convegno Internazionale di Storia della Chimica*, ed. F. Abbri (Cosenza: Brenner, 1992), pp. 29-43. 129, 157
- Pereira, Michela, «Ramon Llull and the Alchemical Tradition», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 40-43. 130, 158
- Pérez Martínez, Lorenzo, *Nicolau Mayol i Cardell i el seu frustrat testament a favor de la Causa Pia Lul·liana (1773)* (Ciutat de Mallorca: Els Nostres Llibres, 1992), 43 pp. 130, 158-160
- Pindl-Büchel, Theodor, «Ramon Llull, Thomas Le Myèsier und die Miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi electum*», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti*

- dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 501-516. 130, 148, 150
- Puig i Oliver, Jaume de, «Un lul·lista sibiudià modern: Juvenal Ruffini de Nonsberg (Juvenalis Ananiensis) (1635-1713)», *ATCA* 12 (1993), pp. 394-405. 130, 160
- Reinhardt, Klaus, «Ramón Llull und die Bibel», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 311-331. 130, 148-9
- Riedlinger, Helmut, «Zu Ramon Lulls gegenwärtiger Bedeutung», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 571-580. 130, 151
- Ruiz Simon, Josep M., «El segle XVII, el segle de Llull», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 22 (1994), pp. 113-6. 130, 160-1
- Sánchez i Ferré, Pere, «Ramon Llull i l'alquímia. Consideracions sobre un malentès», *Revista de Catalunya* 97 (1995, juny), pp. 27-40. 131, 161
- Sánchez i Ferré, Pere, «Ramón Llull y la tradición alquímica europea», *La puerta. Sobre esoterismo español* (Barcelona: Obelisco, 1990), pp. 89-97. 131
- Santi, Francesco, «Guglielmo di Saint-Thierry (non) fonte di Raimondo Lullo», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 333-354. 131, 161-2
- Serverat, Vincent, *L'Etre et la joie. La philosophie de Ramon Llull dans le «Libre d'amic e amat», «Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 11. Serie WODAM Band» 26* (Reineke-Verlag Greifswald, 1993), 469 pp. 131, 162-6
- Soler, Albert, «Joan Bonllavi, lul·lista i editor eximí», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XXXI. Miscel·lània Germà Colón* (Barcelona/Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995), pp. 125-150. 131, 167
- Soler i Llopart, Albert, «A Reading Guide for Newcomers to Llull», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 48. 131, 166
- Sugranyes de Franch, Ramon, «Ramon Llull's Missionary Work», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 44-47. 131, 167

- Tonelli, Grazia, «Ideale lulliano e dialettica ramista: le “Dialecticae Institutiones” del 1543», *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, «Serie III», 32 (1992), pp. 885-929. 131, 168
- Trias Mercant, Sebastià, «Lul·lisme», *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, Vol. 9 (Ciutat de Mallorca: Promomallorca, 1991), pp. 140-154. 131
- Urvoy, Dominique, «Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l'univers arabe», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 415-427. 132, 169
- Vázquez Janeiro, Isaac, «“Disputatio saecularis et iacobitae”. Actores y autor de un tratado immaculista pseudoluliano del siglo XV», *Salmanticensis* 44 (1997), pp. 25-87. 132, 170
- Vega Esquerra, Amador, «An Example of Savage Mysticism», *Catalònia* 43 (Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 26-27. 132, 171
- Vega Esquerra, Amador, «Sprache des Denkens, Sprache des Herzens. Zur mystischen Topologie der Bedeutung bei Ramon Llull», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 443-455. 132, 148-150
- Vidal i Roca, Josep M.^a, «La concepció lul·liana de l'home. Bases de l'antropologia de Ramon Llull», *Taula. Quaderns de pensament* 10 (Palma: Universitat de les Illes Balears, 1988), pp. 45-80. 132, 171
- Villalba i Varneda, Pere, «Ramon Llull: “Arbor scientiae” o “Arbre de sciència”», *Faventia* 17/2 (1995), pp. 69-76. 132, 171-2
- Walter, Peter, «Jacobus Faber Stapulensis als Editor des Raimundus Lullus, dargestellt am Beispiel des *Liber Natalis pueri parvuli Christi Jesu*», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 545-559. 132, 148, 150

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

Aplicació de l'Art general	54
Apostrophe seu Liber de articulis fidei	59, 155
Arbre de ciència 5n., 6, 8n., 11n., 12n., 13, 16, 22-23, 34, 41, 132, 154, 155, 171	
Arbre de filosofia d'amor	53, 125, 154
Arbre de filosofia desiderat	82
Arbre exemplifical	25
Ars abbreviata praedicandi	49
Ars brevis	174
Ars brevis de inventione juris	8, 17, 25
Ars compendiosa inveniendi veritatem	32n., 165
Ars generalis ultima	40-41
Ars inventiva veritatis	9, 11, 39, 40
Ars juris naturalis	125, 133
Ars major praedicationis	149
Art amativa	5, 7
Blaquerna	5, 53, 63n., 125, 134, 136-7, 139, 167
Cant de Ramon	49, 139
Coment del Dictat	47 i ss.
Compendium logicae Algazalis	140, 149
Compendium seu commentum Artis demonstrativae	7n.
De adventu Messiae	128, 148-9
De modo naturali intelligendi	63n.
De quadratura et triangulatura circuli	49
De refugio intellectus	67n.
Declaratio Raimundi per modum dialogi	48n.
Desconhort	54, 139
Dictat de Ramon	47 i ss.
Disputació de cinc savis	3, 64n.
Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis	48n., 63n.
Disputatio fidei et intellectus	55n., 58
Doctrina pueril	6, 10, 11, 29, 129, 171
Excusatio Raimundi	67n.
Flors d'amors e flors d'intel·ligència	3

Lectura Artis quae intitulata est Brevis practica	
Tabulae generalis	125, 133, 134
Lectura super Artem inventivam et Tabulam generalem	19, 20-22, 37, 38
Liber ad probandam aliquos articulos fidei catholicae per sylogisticas rationes	125, 133, 134, 134
Liber chaos	86
Liber contradictionis	67n.
Liber de ascensu et descensu intellectus	20, 23-26, 37, 38
Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto	63n.
Liber de conversione syllogismi opinativi in demonstrativum	66n., 67n.
Liber correlativorum innatorum	171
Liber de demonstratione per aequiparantiam	63n., 64n., 65n.
Liber de Deo et Jesu Christo	155
Liber de facilis scientiae	67n.
Liber de fine	63n.
Liber de intellectu	125
Liber de levitate et ponderositate elementorum	85
Liber de lumine	125, 133
Liber de memoria	125
Liber de novis fallaciis	65n., 67n.
Liber de novo modo demonstrandi	67
Liber de praedicatione	7, 18
Liber de quatuordecim articulis fidei	59
Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis	85, 125, 133
Liber de syllogismis contradictoriis	67n.
Liber de virtutibus et vitiis	148
Liber de voluntate	125
Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis	63n., 64n.
Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu	132, 148, 150-1
Liber principiorum medicinae	85
Liber principiorum philosophiae	93
Liber tartari et christiani	63n.
Llibre d'amic e amat	125, 126, 131, 134-7, 137-8, 146, 163-6, 167, 169
Llibre de ànima racional	171
Llibre de contemplació	4, 5n., 7n., 18, 29n., 54, 135, 139, 146, 152, 171, 174
Llibre de home	19n., 171
Llibre de meravelles	39, 81, 125
Llibre del gentil e dels tres savis	5n., 139, 144, 156-7, 169
Llibre dels àngels	39

Lo sisè seny lo qual apel·lam affatus	3 ss., 129, 154-5
Lògica del Gatzell	54, 149
Lògica nova	64
Medicina de pecat	54, 55n.
Metaphysica nova et compendiosa	14, 17, 19n.
Mil proverbis	37n.
Petició a Celestí V	3
Phantasticus	139
Principia philosophiae	49, 61, 66
Proverbis de Ramon	11, 16, 20, 25
Quaestiones per Artem demonstrativam seu Inventivam solubiles	7n., 39, 40
Rhetorica nova	40
Taula general	9, 141
Tractatus novus de astronomia	80-81
Vida coetània	49, 145, 152

OBRES DUBTOSES O ESPÚRIES

Ars operativa medica	85
Codicillus	84, 86, 88
Compendium animae transmutationis metallorum	86, 92
De auditu kabbalisto	80
Disputatio saecularis et jacobitae	132, 170
Epistola accurtationis	84
Liber ad memoriam confirmandam	99-121
Liber de investigatione secreti occulti	25n., 92
Liber de secretis naturae seu de quinta essentia	84 i ss., 158, 161
Liber de septem planetis	112, 120, 121
Liber lapidarii	84, 92
Testamentum	82 i ss., 157, 158, 161

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schritum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
Hillg = J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France* XXIX (Paris, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, 1 (Paris, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duran, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles (llevat de Hillg) seguida per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg a OS II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació continua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «MOG I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «MOG I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

Obra Social
i Cultural



Ajuntament  de Palma